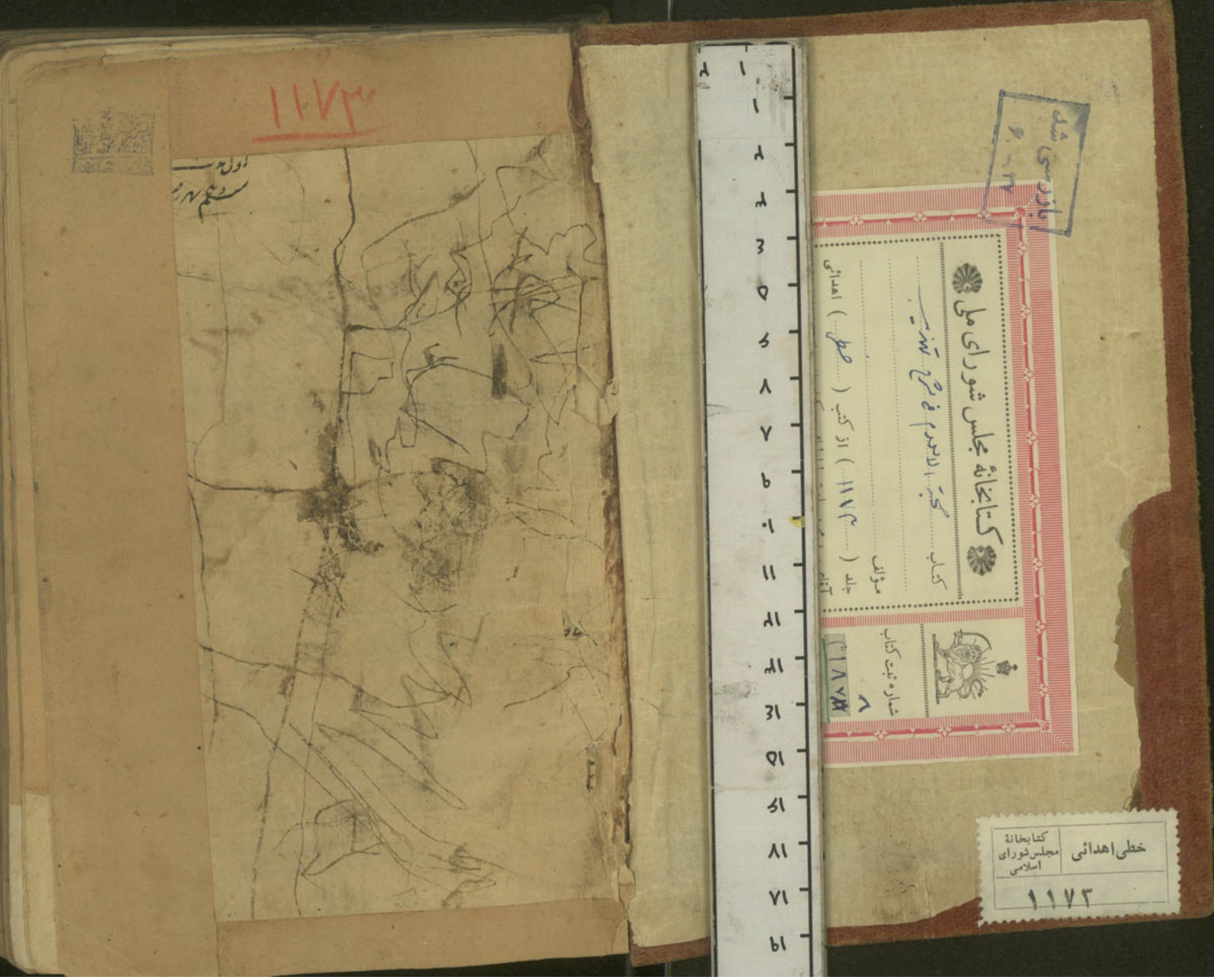

۱۱۷۳
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب ... مجمع الادب فی شرح تهذیب ...
مؤلف ...
جلد (...) از کتب (...) اهدائی
شماره ثبت کتاب
۶
۱۸۷۸
خطی اهدائی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۱۷۳

۱۱۷۳

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی

کتاب: مجمع الادیبین فی شرح تهذیب

مؤلف:

شماره ثبت کتاب: ۱۱۷۳

جلد ( ) از کتب (خطی) اهدائی

آقای سید محمد صادق طباطبائی به کتابخانه مجلس شورای ملی

۴۱۶۸

بازدید سی شده

خطی اهدائی

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

۱۱۷۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرد بالقدم والدوام المتعالي عن ادراك الحواس واحاطة الاوهام
المتقدس عن مشابهة الاعراض وممانعة الاجسام وصلى الله على محمد خاتم الانبياء
الكرام المزين بيت الله والركن والمقام المشرف للبطحاء والحل والحرام المبشر الامة
بخلود دار السلام الهادي بهم لاقوم الحق وشرائع الاسلام وعلى آله النجباء النقباء
الغطامط المعصومين المطهرين خير الذنوب والاثام المتروكين كتاب الله الحكيم
وسفينة النجاة لمن تمسك بهم خير الانام اما بعد فاني لما رايت كتاب تهذيب
الاحكام لشيخ الطائفة المحقة محمد بن الحسن الطوسي فخر الفقهاء الاعلام وشرح كتاب
المقنعة للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان عليه التحية والسلام كتابا كاملا
مثله في الاسلام محتويا على اكثر الاحاديث الواردة في الحلال والحرام من علوم
اهل البيت واصحاب العصمة عليهم السلام شرحته شرحا شافيا واخيا مشتملا على عمدة
مسائل الفقه ومعظم دلائل الاحكام ليكون كافيا لمن لا يحضره الفقيه من زوار
وموصلا لهم الى المرام وجعلته مفتتحا بمقدمة وسميته حجج الاسلام في شرح تهذيب
الاحكام متوكلا على الله ذي الجلال والاكرام اما المقدمة ففيها مطالب
عظام المطلب الاول في الاحاديث الواردة في كتب الشيعة واهل السنة
على ان الائمة الشرعية منحصرة في الكتاب والسنة وانه لا يجوز العمل بغيرهما من القياس
والاستحسان وغيرهما من الامارات المفيدة للظن وان النجاة في متابعة

والعمل بمحكماته ومتابعة اهل البيت عليهم السلام رواياتهم ولمحكمات الله
واهل البيت لا يفترقان لان لكل يوم الغيمة ولان اهل البيت عليهم السلام الذين يجب
متابعتهم هم الائمة الاثني عشر والاول لنذا بذكر ما ورد في كتب العامة
لان شهادة الاعداء بفضلهم ووجوب اتباعهم اوقع في القلوب من شهادة
الاولياء ونعم ما قال الشاعر كملية شهدت لها ضراتها. الفضل ما شهدت
به الاعداء. في مسند احمد بن حنبل باسناده عن علي بن ربيعة قال لقيت
زيد بن ارقم وهو داخل على المختار او خارج من عنده فقلت له سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله يقول اما تارك فيكم الثقلين قال نعم وفيه ايضا باسناده
عن عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري قال قال سمعت رسول الله صلى الله عليه
وآله يقول اني قد تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اكبر
من الاخر كتاب الله عز وجل حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال ابو نعيم قال بعض اصحابنا عن الاعمش
قال انظروا كيف تخلفوني فيهما وفيه ايضا باسناده عن القسم بن حيان عن
زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم خليفتين
كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض او ما بين السماء الى الارض
وعترتي اهل بيتي وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وفي صحيح مسلم في الجزء الرابع
باسناده عن زيد بن ارقم حديث في جملته قال قام رسول الله صلى الله عليه وآله

فيا خطيبا باذيذ بين خيامين مكة والمدينة فحمد الله واثنى عليه ووعظ وذكر
ثم قال اما بعد ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيبه وانا
تارك فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه النور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به
فحث على كتاب الله ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي فقال
حصين ومن اهل بيته يا زيد اليس نساؤه من اهل بيته قال نساؤه من اهل بيته
ولكن اهل بيته من حرم الصدقة بعده الخبر وروى هذا الحديث بسندين احدهما
مع بعض الزيادة وفي تفسير الثعلبي بسنده عن عطية العوفي عن ابي سعيد
الخدري قال سمعت رسول الله صلى الله عليه واله يقول ايها الناس اني قد تركت
فيكم الثقلين خليفتين لن اخذتم بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الاخر
كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض وروى الفقيه الشافعي ابن المغازلي في كتابه عن ابي سعيد
الخدري ان رسول الله صلى الله عليه واله قال اني اوشك ان ادعى فاجيب واني
قد تركت فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل
بيتي ولن يتفرقا حتى يردا علي الحوض انظروا ما اذا
تخلفوني فيهما والخبر الذي نقلناه عن مسند احمد بن حنبل رواه ايضا ابن المغازلي
بسندا خر عن زيد والذي نقلناه عن صحيح مسلم رواه ايضا ابن المغازلي
بسندا خر فعه الى ابي سعيد الخدري وفي الجمع بين الصحاح الستة لرزين

في الجزء الثالث من اجزاء اربعة من صحيح ابي داود وهو كتاب السنن ومن صحيح الترمذي
باسناده عن زيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه واله قال اني تارك فيكم
الثقلين لن تضلوا بعدي احدهما اعظم من الاخر وهو كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي الحوض
فانظروا كيف تخلفوني فيهما وقال فرحاط المستقيم وقد روت الفرقة المحقة
في مواضع لا تحصى قول النبي صلى الله عليه واله اني تارك فيكم الثقلين لن اخذتم
بهما لن تضلوا احدهما اكبر من الاخر كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا
علي الحوض وروى نحوه ابن حنبل في مسنده من عدة طرق ومسلم في موضعين
من الجزء الرابع من صحيحه وفي كتاب السنن وصحيح الترمذي وابن عبد ربه في كتاب
العقد وابن المغازلي من عدة طرق في كتابه والثعلبي في تفسيره في سورة
آل عمران في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ورواه الحميدي في الجمع بين
الصحيحين من عدة طرق وقال في موضع اخر من كتاب صراط المستقيم مشيرا
الى هذا الحديث وقد ذكره ابن مردويه من ستة وماتين طريقا وفي كتاب
شرف النبي ص عن امير المؤمنين علي ع في وصيته للمسلمين الذين حضروا
حين قتل من الضربة من جملة ما قال وفيكم من تخلف من نبيكم صلى الله عليه واله
ما لن تمسكتم به لن تضلوا بهم الدعاة وهم النجاة وهم اركان الارض
وهم النجوم بهم يستضاء من شجرة طاب فرعها وزيتونة طاب اصلها نبتت

في الحرم وبيت من كرم من خير مستقر لا خير مستودع من مدارك لا مبارك
صفت من الاقذار والدنا ناس ومن قبيح ما فيه شرار الناس لهنا فوقع
طوال لا تنال حسرت عن صفاتها الالسن وقصرت عن بلوغها الاصناف
فهم الدعاة وهم النجاة وبالناس اليهم حاجة فاخلفوا رسول الله صلى الله
عليه واله باحسن الخلافة فقد اخبركم انهما الثقلان وانهما لن يفترقا
هم والقران حتى يردا على الحوض فانظروا موهم تهتدوا وترشدوا ولا تفرقوا
عنهم ولا تتركوهم فتفرقوا او تمزقوا وفيه ايضا عن امير المومنين عن النبي ص
قال في حجة الوداع اني امرأ مقبوض وتارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
بعدي كتاب الله وعترتي اهل بيتي ولما اللطيف الخبير نبأني انهما لن يفترقا
هم والقران حتى يردا على الحوض وروى الحافظ ابو نعيم عن الحسن بن علي ع
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله ادعوا لي سيد العرب يعني علي فقالت
عايشة الست سيد العرب قال انا سيد ولدادم وعلي سيد العرب فلما ان
جاء الرسل للانصار فاتوه فقال لهم يا معشر الانصار الا ادلكم على
ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي قالوا بلى يا رسول الله قال هذا علي فاحبوه
بحبي واكرموه بكرامتي فان جبرئيل امرني بالذي قلت لكم ورواه صحيح الترمذي
عن جابر قال رايت رسول الله ص وهو على ناقته القصوى يخطب
فسمعته يقول يا ايها الناس اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا

بعدي احدهما اعظم من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض
وعترتي اهل بيتي اقول لا يخفى ان هذا الحديث الدال على اتباع اهل
البيت وان اتباعهم منقذ من الضلال متواتر عند المخالفين وحكموا
بصحته ولكن لم يعملوا بمقتضاه لانهم تركوا اهل البيت وفاتوهم ورواياتهم
واتبعوا اعداء اهل البيت الخلفاء الثلثة والنعثا الاربعة وعملوا
باراءهم السخيفة وفتاويهم الظنية الضعيفة ولم يستجيبوا من الله ورسوله
واهل بيته صلى الله عليهم قال العلامة التفتازاني في شرح المقاصد فان
قيل قال ص انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا
بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي ومثل هذا لا يشتبه بفضلهم على العالم
وغيره قلت نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف النسب الا ترى
انه عليه السلم قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهم منقذا من الضلال ولا معنى
للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه الهداية وكذا في العترة انتهى اقول
انظر لا علامة المخالفين كيف اقروا بان التمسك باهل البيت منقذ من
الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب ومع هذا لم يتمسك بمن عداهم من
اعدائهم ومما يؤيد هذه الاحاديث ما رواه احمد بن حنبل في مسنده
ونقله صاحب المشكوة عن ابي ذر قال وهو متعلق بباب الكعبة من عرفني
فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا جندب بن جنادة سمعت رسول الله صلى الله

الى اخر الحديث
قال اني تارك فيكم
ما ان اخذتم به لن
تضلوا كتاب الله
وعترتي اهل بيتي

بهم بل تمسك به

علیه واله بادنی والافصح یقول الا انما مثل اهل بیتی فیکم مثل سفینة
نوح من رکبها نجی ومن تخلف عنها هلک وقد روی ابن المغازلی الشافعی
الواسطی هذا المعنی فی کتابه المناقب بعدة اسانید بعبارات مختلفة
عن عبد الله بن عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه واله مثل اهل بیتی
مثل سفینة نوح من رکبها نجی ومن تاخر عنها هلک وعن الاکوع قال قال
رسول الله صلی الله علیه واله مثل اهل بیتی مثل سفینة نوح من رکبها نجی
وعن ابی ذر قال قال رسول الله صلی الله علیه واله انما مثل اهل بیتی مثل
سفینة نوح من رکب فیها نجی ومن تخلف عنها غرق وعن سعید بن المسیب
قال قال رسول الله صلی الله علیه واله مثل اهل بیتی کمثل سفینة نوح من رکب
فیها نجی ومن تخلف عنها غرق وفی کتاب شرف النبی صلی الله علیه واله عن ابن
عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه واله مثل اهل بیتی مثل سفینة نوح من
رکبها نجی ومن تخلف عنها غرق وفیه ایضا قال قال رسول الله صلی الله علیه واله
اهل بیتی فیکم کباب حطة فی بنی اسرائیل لانهم لذا اهل البیت یشمل نساءه صه
لان لفظة العترة مانعة من دخولهن وکذا کون التمسک باهل البیت منقذا
من الضلال وسببا للنجاة لان التمسک بنبی النبی بالاجماع غیر منقذ
من الضلالة ولا موجب للنجاة وهما یؤیدها اورده من الاخبار ویدل علی
ذلک ایضا ان نساء اهل البیت من روایات الدالة علی طهارة اهل البیت

المتضمنة لذکر اعیانهم من طرق المخالف من مسند احمد بن حنبل عن الاوزاعی
عن شداد بن عمار قال دخلت علی واثلة بن الاسقع وعنده
قوم فذکروا علیا علیه السلام فشتموه فشتمتهم فلما قاموا قال الم اشتمت
هذا الرجل قلت رایت القوم یشتمونه فشتمته فقال الا اخبرک بما رایت
من رسول الله صلی الله علیه واله قلت بلی قال اتیت فاطمة علیها السلام
اسالها عن علی علیه السلام فقالت توجه الی النبی صلی الله علیه واله
فجلست انتظره حتی جاء النبی صلعم فجلس ومعه علی وحسن وحسین
اخذ کل واحد منهما بیده حتی دخل فادنی علیا وفاطمة فاجلسهما
بین یدیه واجلس حسنا وحسینا کل واحد منهما علی فخذه ثم لف علیهم ثوبه
او قال کساء ثم تلا هذه الایة انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل
البیت ویطهرکم تطهیرا ثم قال اللهم هولاء اهل بیتی احق وقد روی
قریبا من هذا المعنی بسندین اخرین عن ابن الاسقع ومنه ایضا عن
عطیة الطفاوی عن ابیه لزام سلمة حدثته قالت بینما رسول الله صلی الله
علیه واله وسلم فی بیتی یوما اذ قال الخادم لنا علیا وفاطمة علیهما السلام
بالسدة قالت فقال لنا قوموا فتنحی عن اهل بیتی قالت فقمت فتنحیت فی البیت
قریبا فدخل علی وفاطمة والحسن والحسین علیهم السلام وهما صبیان صغیران
قالت فاخذ الصبین فوضعهما فی حجره فقبلهما واعتنق علیا باحدی

يديه وفاطمة باليد الاخرى وقبل فاطمة واخذ عليهم خميصة سوداء
وقال اللهم اليك لا الى النار انا واهل بيتي قالت قلت وانا يا رسول الله
قال وانت ومنه ايضا عن عطاء بن ابي رباح قال حدثني من سمع ام سلمة
تذكر ان النبي صلعم كان في بيتها فاتته فاطمة عليها السلم ببرمة فيها حريرة
فدخلت بها عليه فقال ادعي لي زوجك وابنيك قال فجاء علي
والحسن والحسين عليهم السلم فدخلوا وجلسوا ياكلون من تلك الحريرة وهو
وهم على مناماته على دكان تحته كساء خيبري قالت وانا في الحجرة اصلي
فانزل الله تعالى هذه الاية الكريمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت فاخذ فضل الكساء وكساهم به
ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء وقال هولاء اهل بيتي وخاصتي
اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت فادخلت راسي في
البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله قال انك الى خير انك الى خير
الى خير ومنه ايضا عن شهر بن حوشب عن ام سلمة ان النبي صلعم قال لفاطمة
ائتني بزوجك وابنيك فجاءت بهم فالقى عليهم كساء خيبريا قالت ثم
وضع يده عليهم وقال اللهم ان هولاء ال محمد فاجعل صلواتك وبركاتك
على محمد وعلى ال محمد انك حميد مجيد قالت ام سلمة فرفعت الكساء لادخل
معهم فجذبه من يدي وقال انك على خير ومنه ايضا حديث طويل هذا

موضع الحاجة منه قال ابن عباس رضي الله عنه واخذ رسول الله صلعم ثوبه
فوضعه على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وقال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومنه ايضا حديث اخر عن ام سلمة
وهذا موضع الحاجة منه قالت فجاءت يعني فاطمة تقودا ابنيها كل واحد منهما
بيده وعلي يمشي وراءها حتى دخلوا على رسول الله صلعم فاجلسها فرجره
وجلس على يمينه وجللت فاطمة على يساره قالت ام سلمة فاجتذبت كساء
خيبريا كان بساطا لنا على المسطبة فالمدينة فلففت رسول الله صلى الله عليه وآله
واخذ طرف الكساء والوى بيده اليمنى لربه عز وجل وقال اللهم هولاء
اهل بيتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قلت يا رسول الله الست من
اهلك قال بلى فادخلني في الكساء بعد ما قضى دعاءه لابن عمه علي وابنته
فاطمة عليهم السلم ومن صحيح البخاري في الجزء الرابع ومن صحيح مسلم ايضا في الجزء الرابع
باسناده عن صفية بنت شيبة قالت قالت عايشة خرج النبي صلى الله عليه وآله
غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن بن علي فادخله ثم جاء الحسين
فادخله معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن تفسير الثعلبي بسنده عن ابي سعيد الخدري
قال قال رسول الله صلعم نزلت هذه الاية في خمسة في وفي علي وفي حسن وحسين
وفاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومنه بسنده

عن عطاء بن ابي رباح قال حدثني من سمع ام سلمة رضي الله عنها ثم ذكر
الحديث كما نقلناه عن ام سلمة من مسند احمد بن حنبل ومنه ايضا باسناده
عن مجمع قال دخلت مع امي على عايشة فسالتها امي عن علي فقالت ايتي
عن احب الناس الي رسول الله صلعم لقد رايت عليا وفاطمة وحسنا وحسينا
وقد جمع رسول الله صعم ثوبه فدفع عليهم ثم قال اللهم هولاء اهل بيتي وخاصتي
فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت قلت يا رسول الله انا من اهلك فقال
تنحي انك الى خير ومنه ايضا باسناده عن اسمعيل بن عبد الله بن جعفر الطيار
عن ابيه قال لما نظر رسول الله صعم الى الرحمة هابطة من السماء قال من يدعو
مرتين قالت زينب انا يا رسول الله فقال ادعي لي فاطمة وعليا والحسن
والحسين فجعل حسنا عن يمينه وحسينا عن شماله وعليا وفاطمة تجاهه
ثم غشاهم كساء خيبريا ثم قال اللهم ان لكل نبي اهلا وهولاء اهل
بيتي فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا فقالت زينب يا رسول الله الا ادخل معكم فقال
رسول الله صلى الله عليه واله مكانك فانك الى خير انشاء الله ومنه
ايضا عن شداد بن عمار قال دخلت على واثلة بن الاسقع لا اخ
الحديث وقد قدمنا تمام الحديث نقلا عن مسند ابن حنبل ومنه
ايضا بحذف الاسناد عن ابي الحمراء قال اقمت في المدينة تسعة اشهر

كيوم واحد وكان رسول الله صلى الله عليه واله يمر كل يوم بنا فيقوم
على باب علي وفاطمة عليهما السلم فيقول الصلوة انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومنه ايضا بحذف الاسناد عن ابن عباس
رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه واله قسم الله الخلق قسمين
فجعلني في خيرهما قسما فذلك قوله تعالى واصحاب اليمين ما اصحاب اليمين فانا خير اصحاب
اليمين ثم جعل القسمين اثلاثا فجعلني في خيرها ثلثا فذلك قوله تعالى واصحاب الميمنة
ما اصحاب الميمنة والسابقون السابقون فانا من السابقين وانا خير السابقين
ثم جعل الاثلاث قبايل فجعلني من خيرها قبيلة فذلك قوله تعالى انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن الجمع بين الصحيحين
للحميدي قال الحديث الرابع والستون مما اتفق عليه الصحيحين من البخاري
ومسلم من مسند عايشة عن مصعب بن شيبة عن صفية بنت شيبة عن عايشة
قالت خرج النبي صعم ذات غداة وعليه مرط مرجل من شعر اسود فجاء الحسن بن
علي فادخله فجاء الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله
ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن الجمع
بين الصحاح الستة لرزين بن معوية العبدري قال في الجزء الثاني من الجزاء
ثلثة في تفسير سورة الاحزاب من صحيح ابي داود والجستاني وهو كتاب السنن في المفسر
قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قال

اليمين م

٢ عن عايشة قالت خرج النبي رسول الله صلى الله عليه واله وعليه مرط
مرحل من شعر اسود فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة
فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وعن ام سلمة زوج النبي صلعم لما نزلت هذه الاية نزلت في بيتها انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت وانا جالسة عند الباب
فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت فقال انك لعلى خير انك من ازواج
رسول الله صه قالت وفي البيت رسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله
عليهم فجللهم بكساء وقال اللهم هولاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
ومن الجزء المذكور من سنن ابي داود وموطا مالك عن انس لما نزل رسول الله صلعم
كان يمر ببابه فاطمة اذا خرج لصلوة الفجر حين نزلت هذه الاية قريبا من ستة
اشهر يقول الصلوة الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا ومن الجزء الثالث من الكتاب اعني جمع بين فرائد مناقب
الحسن والحسين عليهما السلام من صحيح ابي داود وهما السنن عن صفية بنت شيبة قالت قالت
عايشة خرج رسول الله صلى الله عليه واله وهو ملتحف مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن بن
علي عليهما السلام فادخله ثم جاء الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله
ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال صاحب صراط
المستقيم ذكر ابن مردويه في كتاب المناقب من مائة وثلثين طريقا ان الاية في علي

وفاطمة والحسنان فثبت بما اوردناه لنا ان العترة هم اهل البيت الذين اذهب الله
عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا دون النساء وغيرهن وثبت عصمتهم بثبوت
تنزيه الله لهم واذهاب الرجس عنهم والتطهير التنزيه عن الاثم وعن كل قبيح
وقد نقل ذلك عن احمد بن فارس اللغوي في المجمل وغيره ومما يؤيد ما قدمناه
ما رواه محمود بن عمر الزمخشري باسناده قال قال النبي صلى الله عليه واله
فاطمة بهجة قلبي وابنا ثمرة فوادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء
ربي وحبل مدود بيني وبين خلقه من اعتصم به نجى ومن تخلف عنه هوى
وما في شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد نقلا عن صاحب حلية الاولياء قال
النبي صه من سره ان يحيى حياتي ويموت مماتي وليسكن جنة عدن التي غرسها
ربي فليوال عليا من بعدي وليوال وليه وليقتد بالائمة من بعدي فانهم عترتي
خلقوا من طينتي ورزقوا فهمها وعلمها ويل للمكذبين من امتي القاطعين فيهم
صلتي لا انالهم الله شفاعتي وفي صراط المستقيم عن ابن مخزفي بخبة مسندا عن
النبي صه من سره ان يحيى حياتي ويموت ميتتي ويدخل جنة عدن غرسها فليتول
علي بن ابي طالب وليأتم بالاوصياء من ولده ثم قال ونحوه ذكر في حلية الاولياء
وفضايل احمد وحضايل النظري وفي كتاب شرف النبي عن ابرهيم بن شيبة
الانصاري قال جلست للاصبغ بن نباتة قال الا اقرئك ما املاه علي بن ابي
طالب عه فاخرج الي صحيفة فاذا المكتوب فيها بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما اوصى به

محمد رسول الله صلى الله عليه واله اهل بيته فان اهل بيته اخذوا بحجزة
ولغ شيعتهم اخذون بحجزهم من النار فانهم لن يدخلوكم نار ضلالة ولن
يخرجوكم من نور هدى وفي فردوس الديلمي عن النبي صلى الله عليه واله
يا علي اذا كان يوم القيمة اخذت بحجزة الله عز وجل واخذت انت بحجزتي
واخذ ولدك بحجزتك واخذ شيعة ولدك بحجزتهم فترى اين يؤمر بنا
وفيه ايضا مسندا عن النبي ص يا علي اول اربعة يدخلون الجنة انا وانت
والحسن والحسين وذرارينا خلف ظهورنا وازواجنا خلف ذرارينا
وشيعتنا عن ايماننا وعن شمائلنا ومارواه احمد بن حنبل في مسنده
باسناده قال رسول الله صلعم النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت
النجوم ذهبوا واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي
ذهب اهل الارض وفي كتاب شرف النبي بهذه العبارة قال صلعم النجوم
امان اهل السماء واهل بيتي امان اهل الارض فاذا ذهبت النجوم اتى السماء
اتى اهل السماء ما يوعدون فاذا ذهب اهل بيتي من الارض اتى اهل الارض
ما يوعدون وفي بعض الاخبار فاذا انقرضوا اصابهم العذاب صبا
ومارواه الثعلبي في ابن المغازلي باسناده للجابر بن عبد الله قال قال
رسول الله صلى الله عليه واله ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه ائذن مني يا علي
انا وانت شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها فمن تعلق

بغصن منها ادخله الله الجنة ومافي كتاب شرف النبي قال رسول الله صلى الله
عليه واله انا واهل بيتي شجرة في الجنة واغصانها والدنيا فمن شاء اتخذ
لا ربه سبيلا ومارواه ابو هيثم الثقفي في كتابه باسناده عن بريدة الاسلمي
قال قال رسول الله صلى الله عليه واله ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه
ومافي تفسير الثعلبي في تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم قال قال
سلم بن حنان سمعت ابا يزيد يقول صراط محمد واله انتهى ما اردنا نقله
من طرق المخالف والمخالف والاحاديث فراجع الذي اوردناه
من طرقهم كثيرة نقلناها في كتاب الاربعين ولكنا رومالاختصار اكتفينا
ههنا بهذه المقدار واما من طريقنا فحديث الثقلين والسفينة وغيرهما
مما يدل على وجوب اتباع اهل البيت وتعيين اشخاصهم فقد تجاوز حد
التواتر ولكن نحن نذكر ههنا منها تيمنا حديثا واحدا وهو ما في خطبة
حجة الوداع التي خطب بها رسول الله صلى الله عليه واله في مسجد خيف
ايها الناس اني تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم به لن تضلوا ولن تنزلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي فانه قد نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا
حتى يردا علي الحوض كاصبعي هاتين وجمع بين سبابتيه ولا اقول كهاتين
وجمع بين سبابته والوسطى فتفضل هذه على هذه وفي الكافي ورد
بهذه العبارة قال رسول الله صلى الله عليه واله فراخ خطبة يوم

قبضه الله عز وجل اليه اني قد تركت فيكم امرين لن تضلوا بعدي
ما ان تمسكتم بهما كتاب الله وعترتي اهل بيتي فان اللطيف الخبير قد عهد
الي انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فجمع بين مسبحته ولا اقول كهاتين
وجمع بين المسبحة والوسطى فتسبق احدهما الاخرى فتمسكوا بهما لا تزلوا
ولا تضلوا ولا تقدموهم فتضلوا ولا تجفوا فان الروايات المتواترة
المذكوره دليل قاطع على امامة الائمة الاثني عشر وعصمتهم ووجه
الدلالة على امامتهم انها صريحة في وجوب اتباع اهل البيت عليهم السلم
وفرض طاعتهم وليس المراد بالامام الا من وجب متابعته وفرض
طاعته ووجه الدلالة على عصمتهم ان المستفاد منها ان اتباعهم منقذ
من الضلال ومن يكون اتباعه منقذا من الضلال لا يكون الا
معصوما فان قيل سلمنا ان الاحاديث المذكورة دلت على امامة اهل
البيت وعصمتهم ولكن لا نم دلالتها على امامة جميع الائمة الاثني عشر
قلنا الاحاديث المذكورة دلت على ان من يكون التمسك به منقذا
من الضلال هم اهل البيت لا يفارق الكتاب لا يوم الحساب
وليس في فرق الامة من يكون بهذه العقيدة الا الشيعة الامامية
الاثنا عشرية فعرفنا انهم اهل الحق وائمتهم ائمة الحق ان قيل سلمنا
ان هذه الاحاديث تدل على ان الشيعة هم اهل الحق وائمتهم ائمة الحق

فهل تدل على ان غيرهم من الفرق وائمتهم على الباطل قلنا نعم لانه
تواتر عند الخاصة والعامة ان النبي صلى الله عليه وآله قال ستفترق
امتي ثلثة وسبعين فرقة فرقة منها ناجية والباقي في النار فاذا ثبت
بما ذكرناه ان الشيعة الاثني عشرية الفرقة الناجية ثبت ان غيرهم من
الفرق من اهل النار فان قيل هل ورد في طرق المخالف ان عدد
الائمة اثنا عشر قلنا نعم قد ورد في مسند احمد بن حنبل في المجلد الثالث
من مسند عبد الله بن مسعود عن مسروق قال كنا مع عبد الله جلوسا
في المسجد يقرئنا فاتاه رجل فقال يا ابن مسعود هل حدثكم نبيكم كم يكون
من بعده خليفة قال نعم كعدة نقباء بني اسرائيل وورد ما في هذا المعنى
في صحيح البخاري حديث واحد وفي صحيح مسلم احد عشر حديثا وفي تفسير
الثعلبي ثلاثة احاديث وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي سبعة احاديث
وفي الجمع بين الصحاح الستة لرزين العبدري حديثان وقد ورد في
غير هذه الكتب ايضا ذكرنا ها في كتاب الاربعين ان قيل هل ورد التصريح
باسمائهم وكتب المخالف قلنا نعم قد روى المسمى عندهم صدر الائمة الخطيب
خوارزم موفق بن احمد المكي في كتابه عن ابي سليمان قال سمعت رسول الله
صلعم يقول ليلة اسري بي الى السماء قال لي الجليل جل جلاله امن الرسول
بما انزل اليه فقلت والمؤمنون قال صدقت يا محمد من خلفت وراءك

خيرا على بن ابي طالب عليه السلم قلت نعم يا رب قال يا محمد اني اطلعت
على الارض اطلاعة فاخترتك منها فشققت لك اسما من اسمائي
ولا اذكر في موضع الا ذكرت معي فانا المحمود وانت محمد ثم اطلعت
الثانية فاخترت منها عليا وشققت له اسما من اسمائي فانا الاعلى
وهو علي يا محمد اني خلقتك وخلقت عليا وفاطمة والحسن والحسين
والائمة من ولده من نوري وعرضت ولايتكم على اهل السموات
والارض فمن قبلها كان عندي من المؤمنين ومن جحدها كان
عندي من الكافرين يا محمد لو ان عبدا من عبادي عبدني حتى ينقطع
او يصير كالشن البالي ثم اتاني جاحدا لولايتكم ما غفرت له حتى يقر
بولايتكم طائعا لقد رايتهم قلت نعم يا رب فقال التفت عن يمين العرش
فالتفت فاذا بعلي وفاطمة والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن
علي وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي
بن محمد والحسن بن علي والمهدي في ضحضاح من نور قيام يصلون وهو
في وسطهم يعني المهدي كانه كوكب دري وقال يا محمد هؤلاء الحجج
وهو الثائر من عترتك بعزتي وجلالي انه الحجة الواجبة لاوليائي
والمنتقم من اعدائي وبالاسناد عن سعيد بن بشر عن علي بن ابي طالب
عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انا وارد كم على الحوض وانت

يا علي الساقي والحسن الذائد والحسين الآمر وعلي بن الحسين القائض
ومحمد بن علي الناشر وجعفر بن محمد الثالث وموسى بن جعفر محض المحبين
والمبغضين وقامع المنافقين وعلي بن موسى مزين المؤمنين ومحمد
بن علي منزل اهل الجنة في درجاتهم وعلي بن محمد خطيب شيعته ومرويهم
من الحور العين والحسن بن علي سراج اهل الجنة يستضيئون بانهاره
شفيعهم يوم القيمة حيث لا يأذن الله الا لمن يشاء ويرضى ونقل
هذا الحديث صاحب صراط المستقيم ثم قال ورواه ايضا الشيخ
الفاضل محمد بن احمد بن شاذان مسندا الى علي عليه السلم واسند
نحوه الاعمش وسعيد بن قيس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
واسند البغوي لما ابن عمر قول النبي يا علي انا نذير امتي وانت هاديها
والحسن قائدها والحسين سائقها وعلي بن الحسين جامعها ومحمد بن
علي عارفها وجعفر بن محمد كاتبها وموسى بن جعفر محصيها وعلي بن موسى
معبرها ومنجيها وطارد مبغضيها ومذني مؤمنيها ومحمد بن علي قائدها
وسائقها وعلي بن محمد ساترها وحالمها والحسن بن علي هاديها ومعطيها
والقائم الخلف ناشدها وشاهدها ان في ذلك لايات للمتوسمين
واسنده ابن حنبل عن ابن عمر باربعة وثلثين طريقا انتهى ما ذكره
في صراط المستقيم لذي قبيل ان الائمة الاثنا عشر عليهم السلم مذكورون

في الكتب السماوية قلنا نعم اما في القرآن فقد اشار الله اليهم في آيات
منها قوله تعالى يوم ندعو كل اناس بامامهم ومنها قوله عز وجل
مخاطبا للنبي صلى الله عليه وآله انما انت منذر ولكل قوم هاد
واما في التوراة فقد ورد في السفر الاول منه في البشارة
لابراهيم عليه السلم في قبول دعائه في حق اسمعيل وهذه عبارته
وليشمل شعيتي اي بركتي او توهفريتي اي بما دامت شنيم عاسار
اثنى عشر يولدون منتيو الكوي كاذول وهذه ترجمته وفي اسمعيل سمعت
دعاءك ها انا باركته واثمرته وكثرته بعظيم عظيم اثنا عشر نقيبا
يولدون منه واعطيته لقوم عظيم قال الشيخ الجليل ابو الفتح
محمد بن علي الكراجكي بعد ذكره هذه العبارة وهذا نص واضح
على سادتنا صلوات الله عليهم وابانة عن تشريف منزلتهم وعلو
قدرهم لان رتبة التعظيم والتشريف المخصوصة بهذه العدة المنصوصة
غير موجودة الا في سادتنا من بين جميع ولد اسمعيل ولا نعلم
اثنى عشر يدعون ذلك لانفسهم ولا يدعي لهم سواهم فان لم يكونوا
هم المعنيين بذلك لم يكن للوعد انجاز ولا للبشارة ثمرة والله لا يخلف
ان يخلف وعده او يبشر خليله بما لا يفعل ثم اعلم ان حديث الثقلين
كما هو صريح في وجوب التمسك باهل البيت عليهم السلم بكذا صريح

في وجوب العمل بمحكمات الكتاب سواء كان نصا او ظاهرا ويؤيده
ايضا من احاديث اهل البيت عليهم السلم ما رواه السكوني عن
ابي عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله على
كل حق حقيقة وعلى كل صواب نور فما وافق كتاب الله فخذوه
وما خالف كتاب الله فدعوه وما رواه ايوب بن راشد
عن ابي عبد الله عليه السلم قال ما لم يوافق من الحديث القرآن
فهو زخرف وما رواه ابن ابي عمير عن هشام بن الحكم وغيره عن
ابي عبد الله عليه السلم قال خطب النبي صلى الله عليه وآله بمنى فقال
ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف
كتاب الله فلم اقله هذه الاحاديث باسنادها مذكورة في الكافي والاستبصار
في هذا المعنى كثيرة فبطل بما ذكرناه قول من قال لا يجوز العمل بظواهر
الآيات الا ان يكون موافقة للحديث ويستفاد ايضا من حديث
الثقلين وما في معناه ان الادلة الشرعية منحصرة في الكتاب واحاديث
الائمة عليهم السلم وما يؤيده ما في احتجاج الطبرسي ان رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم قال يوم الغدير ايها الناس الحلال والحرام اكثر من ان احصيهما واعرفهما
وآمر بالحلال وانهى عن الحرام في مقام واحد فآمركم بالبيعة
عليكم والصفقة منكم لقبول ما جئت به عن الله فرض علي عليه السلم امير المؤمنين

الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه وفي باب الضلال باسناده عنه عليه السلام انا نشر عليكم ان
تقولوا البشر ما لم تسمعوه منا وباسناده عن المفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله
عليه السلام ان الله تبارك وتعالى بغير سماع الرنة البتة العياذ بالله ومن ادعى سماعا من غير الباب الذي فتحه
الله فهو مشرك وذلك الباب المامون على سره المكنون وباسناده عنه
قال لا يسع الناس حتى يسالوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم ان يأخذوا
بما يقول وان كان تقية وباسناده عن زرارة ومحمد بن مسلم وبريد العجلي قالوا
قال ابو عبد الله عليه السلام لهما ان اعين في شيء سار انما يهلك الناس لانهم لا
يسالون وروى الصدوق رحمه الله في الكمال الدين عن محمد بن عصام رضي الله محمد بن ٣
عنه قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن يعقوب ورواه البرقي
ايضا في الاحتجاج والكشي في الرجال والشيخ الطوسي في اختياره عن اسحق
بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه ان يوصل لي كتابا
قد سألت فيه عن مسايل اشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان
عليه الصلوة والسلام اما ما سألت عنه ارشدك الله وفقنا الى ان قال و
اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة
عليهم وفي رجال الكشي والاختيار بالاسناد عن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت
اليه يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام اسأله عن عمن اخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا
فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاحمدا في دينكما على يقين فيما حبنا وكل كبير القدم

والائمة من بعده يا معاشر الناس تدبروا القرآن وافهموا آياته وانظروا
في محكماته ولا تنظروا في متشابهاته فوالله لن يبين لكم زواجره ولا يوضح
لكم تفسيره الا الذي انا آخذ بيده وفيه عنه صلى الله عليه وآله وسلم
قال يا ايها الناس علي بن ابي طالب عليه السلام فيكم بمنزلتي فضلوه وبينكم وبين طاعته
في جميع امورهم فان عنده جميع ما علمني الله عز وجل من حلاله وحكمه
فاسألوه وتعلموا منه ومن اوصيائه بعده وعن امير المؤمنين عليه السلام
الا ان العلم الذي هبط به آدم من السماء الى الارض وجميع ما فضل
به النبيون الى خاتم النبيين عندي وعترة فاين يتاه بكم بل اين تذهبون
رواه علي بن ابرهم في تفسيره وروى الصدوق عنه عليه السلام انه قال من
اخذ حلة من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله زالت الجبال قبل ان تزول ومن اخذ
دينه من افواه الرجال ردته الرجال ورواه فرات الكوفي الفضل عن الصادق
عليه السلام كل علم لا يخرج من هذا البيت فهو باطل واشار بيده الى بيته وقال
اذا اردت العلم الصحيح فخذ عن اهل البيت فانا اذ نباه واذ نبتنا شرح الحكمة
وفصل الخطاب لنا امر صطفينا واتانا ما لم يؤت احدا من العالمين وفرات الكوفي عن حمزة
الطيار انه عرض على ابي عبد الله عليه السلام بعض خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له
كف واسكت فيما انزل لكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى
ائمة الهدى حتى يحملوا فيه على القصد ويكلموكم فيه على العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله عز وجل فاسئلوا اهل

ثم قال ابو عبد الله عليه السلام لكم ٢

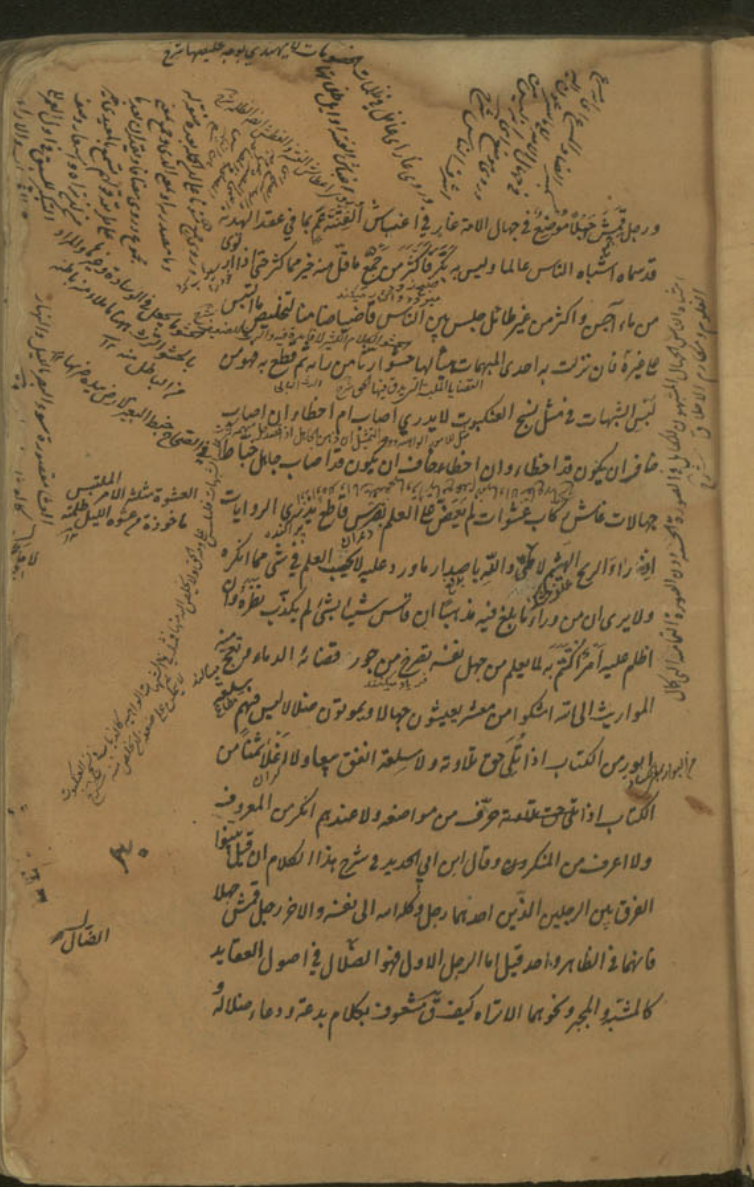
في امرنا فانهم كافو كما اشاره ورووي ثقة الاسلام عن ابي محمد بن عبد الله
محمد بن يحيى جميعا عن عبد الله بن جعفر الحميري قال اجتمعت انا وابو الشيخ ابو عمرو عند
احمد بن اسحق الى ان قال اخبرني ابو علي احمد بن اسحق عن ابي الحسن هم قال
وقلت من اعامل او عن اخذ او قول من اقبل فقال له العمري فقني فما اداي
اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المامون
واخبرني ابو علي انه سال ابا محمد عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان
فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما
الثقتان المامونان الحديث اقول فاذا ثبت بما نقلناه من هذه الروايات حجية
في الكتاب والسنة فلا يجوز في الاحكام الشرعية العمل بالقياس والاستحسان وغيرهما
من الامارات المفيدة للظن ويدل ايضا على عدم جواز العمل بالامارات المفيدة
للظن ايات من القرآن كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن
لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى لا
تقدموا بين يدي الله ورسوله وقوله تعالى آلله اذن لكم ام على الله تفترون ووجه الدلالة
في الايتين ان العمل بالظن تقدم بين يدي الله ورسوله وعمل بغير اذن
الله وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ووجه الدلالة
ان الحكم بمقتضى الظن حكم بغير ما انزل الله وآكد بآية اخرى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الظالمون وآكد بهما بآية ثالثة ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم

الفاسقون كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم امتثالهم اوامره
وكيف يجوز العمل بالقياس ومنها شرعنا على الفرق بين المتماثلات كايجاب
الغسل بالمني دون البول وكلاهما خارج من احد السبيلين وغسل بول الصبي
ونضح بول الصبية وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وحد القذف بالزنا
دون الكفر وتحريم صوم اول شوال وايجاب صوم اخر رمضان ومثل الجمع
بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث المختلفة وايجاب الكفارة في
الظهار والافطار وشاهدي العمد والخطأ ووجوب القتل بالزنا والردة
فاذا كان كذلك امتنع حصول الظن من القياس المبني على اشتراك الشيئين في
الحكم لاشتراكهما في الوصف وكيف يجوز العمل بالاستحسان وقد قال تعالى وعسى
ان تحبوا شيئا وهو شر لكم واجاد من قال ردا على الحنفية والحنبلية العاملين
من استحسن فقد شرع يعني من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل فهو شارع
لذلك الحكم وقد ورد ايضا من طرق العامة والخاصة اخبار كثيرة بل متواترة
صريحة في بطلان القياس والراي والاجتهاد اما من طرق المخالف فقد
روى عن الخطيب في تاريخه والديلمي في فردوسه عن عدة رجال الى عوف بن
مالك الى النبي صلى الله عليه وآله انه قال تفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها
فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برايهم يحرمون الحلال ويحللون الحرام و
الفردوس ايضا عن انس عن ابي هريرة قال قال النبي صلى الله عليه وآله تعمل هذه الامة

برمته بكتاب الله وبرمته بسنته نبيه ثم تعمل بالراي فاذا عملوا به فقد ضلوا وفي اباية ابن بطة وسند الهندي عن ابن عباس لو جعل الله الراي لاحد لجعله لرسوله بل قال وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهوائهم ولا تقل بما رايت وروى الحاط وغيره في كتاب الغيبة قول ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في آية برايي او قول عمر اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلوا واضلوا وقال اياكم والمكايلة قالوا وما هي قال المقايسة وقال ابن مسعود سيذهب علمكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤسا جهالا يقيسون الامور برايهم وقال الشعبي ان اخذتم بالقياس اطللتم الحرام وحرمتم الحلال قال مسروق لا اقيس شيئا بشئ اخاف ان تزل قدمي بعد ثبوتها كل هذا نقل عنهم صاحب صراط المستقيم وفي كتاب الفردوس للديلمي باسناده عن النبي صلى الله عليه وآله ياكم والراي فان الدين من الله والراي من الناس انتهى ما اردنا نقله عن المخالف واما الاحاديث في هذا الباب من طرق اهل البيت عليهم السلام فكثيرة جدا ونحن نوردها هنا قدر الكفاية في الحديث القدسي ما امن بي من فسر كلامي برايه وما عاملني من استعمل القياس في ديني رواه الصدوق في امالية وفي نهج البلاغة من كلام امير المؤمنين ع في ذم العلماء في الغيابة دعا احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم تجتمع القضاة بذلك عند

الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا والههم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله سبحانه دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن تبليغه واداءه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شئ وفيه تبيان كل شئ وذكر ان الكتاب يصدق بعضه بعضا وانه لا اختلاف فيه فقال سبحانه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان القرآن ظاهره انيق وباطنه عميق لا يفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تنكشف الظلمات الا به قال ابن ابي الحديد في شرح هذا الكلام نقول لا ينبغي ان نحمل جميع ما في الكتاب العزيز على ظاهره فكم من ظاهره غير مراد به بل المراد به امر اخر باطن والمراد رد على اهل الاجتهاد في الاحكام الشرعية وافساد قول من قال كل مجتهد مصيب وتخطئة الاحتجاج من خمسة اوجه احدها انه لما كان الاله سبحانه واحدا والرسول عليه السلام والكتاب واحدا وجب ان لا يكون الحكم في الواقعة الا واحدا كالملك الذي يرسل الى رعيته رسولا بكتاب يامرهم فيه باوامر يقتضيها ملكه وامره فانه لا يجوز ان يتناقض اوامره ولو تناقضت لنسب الى السفه والجهل وتناقضها لا يحلو الاختلاف الذي ذهب اليه المجتهدون اما ان يكون مامورا به او منهيا عنه والاول باطل لانه ليس في الكتاب والسنة ما يمكن الحكم ان متعلق

به فيكون الاختلاف مأمورا به والثاني حق ويلزم منه تحريم الاختلاف وتالبها
اما ان يكون دين الاسلام ناقصا او تاما فان كان الاول كان الله سبحانه قد استعان
بالمكلفين على اتمام شريعته ناقصة ارسل بها رسوله اما استعانة بعضهم سبيل النيابة عنه او
على سبيل المشاركة له وكلا هما كفر وان كان الثاني فاما ان يكون الله سبحانه انزل
الشرع تاما فقصر الرسول عن تبليغه او يكون الرسول قد بلغه تاما عاما وكلا فان
الاول هو كفر ايضا وان كان الثاني فقد بطل الاجتهاد لان الاجتهاد انما يكون
فيما لم يبين واما ما بين فلا مجال للاجتهاد فيه ورابعها الاستدلال بقوله تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء وقوله فيه تبيان كل شيء وقوله تبيانا لكل شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين فهذه الايات دالة على اشتمال الكتاب العزيز على جميع الاحكام فكل ما يدل على الكتاب
وجب ان لا يكون من الشرع وخامسها قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا فجعل الاختلاف دليلا على انه ليس من عند الله لكنه من عند الله بالادلة
القاطعة الدالة على صحة النبوة فوجب ان لا يكون فيه اختلاف حق واعلم ان هذه
الوجوه هي التي يتعلق بها الامامية وغاية القياس والاجتهاد وفي الشرعيات وقد
تكلم عليه اصحابنا في كتبهم انتهى وفي نهج البلاغة ايضا من كلام امير المؤمنين عليه السلام
ان ابغض الخلايق الى الله رجلان رجل وكله الله الى نفسه فهو جائر عن قصد السبيل
سايرٌ بغير دليل مشغوف بكلام بدعة ودعاء ضلالة فهو فتنة لمن افتتن به ضال عن
هدى من كان قبله مضل لمن اقتدى به في حياته وبعد وفاته حمال خطايا غيره رهن بخطيئته



وهذا اشعر عما قلناه من ان مراده بالمتكلم في اصول الدين وهو سئال عن الحق ولهذا
انه فسئل افتتن برعي هدى من كان قبله ضل من كان بعده واما الرجل الثاني فهو المتفقه
في فروع الشرعيات وليس بأهل لذلك كما عرفتها السؤال الاتراه كيف يقول جلس بين الناس
قاضيا وقال ايضا تفرغ من جور قضاة الدماء وتوقع مسة المواريث ومن كلام عليه السلم
واخر قد سمى عالما وليس به فاقتبس جهائل من جهال واضاليل من ضلال ونصب للناس
اشراكا من حبال غرور وقول زور قد حمل الكتاب على آرائه وعطف الحق على اهوائه
يؤمن من العظائم ويهون كبير الجرائم يقول اقف عند الشبهات وفيها وقع ويقول اعتزل
البدع وفيها اضطجع فالصورة صورة انسان والقلب قلب حيوان لا يعرف باب
الهدى فيتبعه ولا باب العمى فيصد عنه فذلك ميت الاحياء فاين تذهبون وانى
تؤفكون والاعلام قائمة والايات واضحة والمنار منصوبة فاين يتاه بكم بل كيف
تعمهون وبينكم عترة نبيكم وهم ازمة الحق وألسنة الصدق فانزلوهم باحسن منازل
القرآن وردوهم ورود الهيم العطاش ايها الناس خذوها عن خاتم النبيين صلى الله عليه
وآله وسلم انه يموت من مات منا وليس بميت ويبلى من بلى منا وليس ببال فلا تقولوا
بما لا تعرفون فان اكثر الحق فيما تنكرون واعذر لمن لا حجة لكم عليه وانا هو انا اعمل
فيكم بالثقل الاكبر واترك فيكم الثقل الاصغر ركزت فيكم راية الايمان ووقفتكم على حدود الحلال والحرام والبستكم
العافية من عدلي وفرشتكم المعروف من قولي وفعلي وأريتكم كرائم الاخلاق
من نفسي فلا تستعملوا الرأي فيما لا يدرك قعره البصر ولا يتغلغل فيه الفكر ومن كلام له

عليه السلم في خطبة له ما كل ذي قلب بلبيب ولا كل ذي سمع بسميع ولا كل ذي ناظر
ببصير فيا عجبا ومالي لا اعجب من خطاء هذه الفرق على اختلاف حججها في دينها
لا يقتفون اثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي ولا يؤمنون بغيب ولا يعفون
عن عيب يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف فيهم ما عرفوا
والمنكر عندهم ما انكروا مفزعهم في المعضلات عند الفتن وتعويلهم في المبهمات
على آرائهم كأن كل امرئ منهم امام نفسه قد اخذ منها فيما يرى بعرى وثيقات
واسباب محكمات وفي كلامه عليه السلم اعلموا عباد الله ان المؤمن يستحل العام
ما استحل عاما اول ويحرم العام ما حرم عام اول ولن تزال احدث الناس لكل
لكم شيئا ما حرم عليكم ولكن الحلال ما احل الله والحرام ما حرم الله وفي التهذيب
بسنده عن ابي جعفر عليه السلم قال قال علي عليه السلم لو قضيت بين رجلين بقضيتين
لم ازد هما على القول الاول لان الحق لم يتغير وفي الكافي بالاسناد عن زرارة
قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن الحلال والحرام فقال حلال محمد حلال ابدا الى يوم القيمة
وحرامه حرام ابدا الى يوم القيمة لا يكون غيره ولا يجيء غيره وفي نهج البلاغة انه عليه السلم
قد ذكر القرآن اتم به نوره واكرم به دينه وقبض نبيه وقد فرغ الى الخلق من
احكام الهدى به فعظموا من سبحانه ما عظم من نفسه فانه لم يخف عنكم شيئا من دينه
فلم يترك شيئا رضيه او كرهه الا وجعل له علما باديا وآية محكمة تزجر عنه او تدعو
اليه فرضاه فيما بقي واحد وسخطه فيما بقي واحد واعلموا انه لن يرضى عنكم شيء

سخط على من كان قبلكم ولم يسخط عليكم بشر رضيه لمن كان قبلكم وانما تسيرون في
اثرين وتتكلمون برجع قول قد قاله الرجال من قبلكم قال ابن ابي الحديد في
شرح هذا الكلام قوله فرضاه فيما بقي واحد معناه لم ينقص عليه من كمال هو
في محل النظر ليس يجوز للعلماء لم يجتهدوا فيه فيحل بعضهم ويحرم بعضهم بل رضاه الله
سبحانه امر وكذلك سخطه فليس يجوز لم يكون شر من الاشياء يعني فيه قوم بالحل
وقوم بالحرمة وهذا قول منه بتجريم الاجتهاد وفي تفسير العسكري ع عن امير المؤمنين
عليه السلام انه قال يا معشر شيعتنا والمنتحلين ولايتنا ايانكم واصحاب الرأي فانهم
اعداء السنن تفلتت منهم الاحاديث لم يحفظوها واعيتهم السنن لم يعوها فاتخذوا
عباد الله خولا ومالهم دولا فذللت لهم الرقاب واطاعهم الخلق اشباه الكلاب
ونازعوا الحق واهله وتمثلوا بالائمة الصادقين فهم من جهال الكفار الملاعين
فضلوا اعمالا لا يعلمون فاتقوا الله تعالى وتحروا اباءهم لا يعلمون فعارضوا الدين بارائهم
وضلوا فاضلوا اما لو كان الدين بالقياس لكان باطن الرجلين اولى بالمسح
من ظاهرهما وفي الكافي عن ابي جعفر عليه السلام قال خطب امير المؤمنين ع فقال
ايها الناس انما بدو وقوع الفتن اهواء تتبع واحكام تبتدع يخالف فيها
كتاب الله يتولى فيها رجال رجالا فلوان الباطل خلص لم يخف على ذي حجى
ولو ان الحق خلص لم يكن اختلاف ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث
فيمزجان ويجيئان معا وهنالك يستحوذ الشيطان على اوليائه وينجى الذين

سبقت لهم منا الحسنى وباسناده عن امير المؤمنين عليه السلام في حديث طويل ومن عمى
عن الذكر واتبع الظن وبارز خالقه قبل المراد بالذكر القرآن بغير قوله تعالى
لم الظن لا يغني من الحق شيئا وباسناده عن سعد بن سعد عن صدقة عن ثنى جعفر بن محمد
عن ابيه لم علي ع قال من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ومن دان
الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس قال وقال ابو جعفر ع من افتى الناس برأيه
فقد دان الله بما لا يعلم ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث احل وحرم
فيما لا يعلم وفي بصائر الدرجات باسناده عن ابي جعفر ع قال لو حدثتكم بالرأي
ضللنا كما ضل من كان قبلكم ولكنا حدثنا بينة من ربنا لنبيه صلى فبينها لنا وفي الكافي
باسناده عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع لم قوما من اصحابنا يتفقهون
واصابوا علما ورووا احاديث فيرد عليهم الشيء فيقولون فيه برأيهم فيقول
وهل هلك من مضى الا بهذا واشباهه وباسناده عنه ع انما هلك من كان قبلكم
فيها هلك الرجال انهماك لم تدين الله بالباطل وتغفي الناس عن الحق
وفيه عن يونس بن عبد الرحمن قال قلت لابي الحسن الاول عليه السلام بما احد
قال يا يونس لا تكونن مبتدعا من نظر برأيه هلك ومن ترك اهل بيت نبيه ضل
ومن ترك كتاب الله وقول نبيه كفر وفي بصائر الدرجات باسناده عن ابي
الحسن عليه السلام قال انما هلك من كان قبلكم بالقياس ولم الله تبارك وتعالى
لم يقبض نبيه حتى اكمل له جميع دينه فحلاله وحرامه فجاء كم بما تحتاجون اليه

فرجوته وتستفنون به وباهل بيته بعد موته وانه مخفى عند اهل بيته حتى ليطلبه لارش
الكف والبس شرق والحلال والحرام وجميع ما يحتاج اليه الناس الا جاء فيه كتاب او سنة
وفى المحاسن عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فخذوا واذا
جاءكم ما لا تعلمون فهناه ووضع يده على فمه فقلت ولم ذاك قال لان رسول الله ص
اتى الناس بما استغنوا به عما عندهم وما يحتاجون اليه ليوم القيمة وفى الكافى عنه ع
مثله وفيه وفى المحاسن باسناده ما عن يحيى الحلبى وابن سنان وجميل قالوا قال لنا
ابو عبد الله ع ما احد احدا اتى منكم ليس الناس سلكوا سبلا شتى منهم من اخذ هواه
ومنهم من اخذ برأيه وانكم اخذتم بامر له اصل وفرع فيشاء لوجيب عن ابى عبد الله ع
قال ليس الناس اخذوا هكذا وهكذا وطائفة اخذوا بأهوائهم وطائفة قالوا بآرائهم
وطائفة بالرواية ولكن الله هداكم بكبيه وحبب منكم بعضكم حبة عنده وفى الفقيه
باسناده عن الصادق ع قال انا اذا وقفنا بين يدى الله تعالى قلنا ربنا
اخذنا بكتابك وقال الناس برأينا ويفعل بنا وبهم ما اراده وفى رواية علمنا بكتابك
وسنة رسولك ص وفى الكافى باسناده عن ابى بصير قلت لابى عبد الله ع ترد علينا
اشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا سنة نبيه فننظر فيها فقال اما انك ان اصبت لم تؤجر
ولم احطأت كذبت على الله عز وجل وفى الفقيه قال الصادق ع حكم الله وحكم
فمن اخطأ حكم الله حكم الجاهلية ومن حكم بحكم من بين ما انزل الله فقد كفر وفى الكافى عن ابى بصير قال
سمعت وفيه عن محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ما ليس شيء مما يحتاج الناس اليه الا وقد جاء فيه كتاب او سنة وفيه عن ابن ابى يعفور قال قلت لابى

قال ع

ابا عبد الله ع تقول في حكم بين رجلين فيجد حكمه في حكم من حكام الجور ما انزل الله فهو كافر بآية العظيم ع

فاظهار الحق ابو

قاضى المسلمين ق نعم ق فجاى شى تقضى ق بما بلغنى عن رسول الله صلى الله عليه وآله
وعن على وعن ابى بكر وعمر ق فبلغك عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه ق ان عليا
اقضكم ق نعم كيف تقضى بغير قضائه وبلغك هذا ق فانقول اذا جئ بارض مرفضة
وسماء مرفضة ثم اخذ رسول الله صلى الله عليه وآله سيدك او فشك بين يدى ربك
ق نعم ق بآرب لبيك هذا اقضى بغير ما قضيت ق فاصفر وجه ابن ابى ليلى حاد مثل الزعفران
وباسناده عن عبد الرحمن الحجاج ق كان ابو عبد الله عليه السلام قاعدا فى المقتطر فجاء رجل
فجاء اعرابى فسأل رجلا عن مسئلة فاجابه فلما سكت ق له اعرابى ابو حنيفة
فشكك ق نعم ق ابو عبد الله عليه السلم هو فى حنفة ق اولم يقل وكل مفت ضامن وعن ابى
صيده ق قال ابو جعفر عليه السلام من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة
وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه وعن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام ق
قلت له اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله ق اما والله ما دعوهم الى عبادة
انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا وعبدوهم من
حيث لا يشعرون وفى روضة الكافى باسناده مسعدة عن ابى عبد الله عليه السلام
فى رسالة مكتوبة ق عليه السلام اياكم والعصابة المرجومة المغلظة ان الله اتم بكم ما انا كم
من الخير واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امر ملزما خذ احد من خلق الله فى دينه بهوى
ولا برأى ولا مقاييس قد انزل الله فيه القرآن وجعل فيه تبيان كل شى وجعل للقرآن
وتعلم الا للاسبح اهل علم القرآن الذين اتاهم الله علمه لنا خاذ وابهوى ولا برأى

ولا مقايس اغناهم الله عن ذلك بما اتاهم الله من فضله وخصهم به ووضعه عندهم كرامة
من الله وكرمهم بها واهل الذكر الذين امر الله بهذه الامة بسؤالهم وهم الذين من
لا يسئلهم وقد سبق في علم الله ان يصدقهم وتبع اشباههم ارشده واعطوه من علم القرآن
ما يهتدي به الى الله باذنه والى جميع سبل الحق وهم الذين لا يرغب عنهم وعن مسئلتهم
علمه الذي اكرمهم الله به وجعله عندهم الا من سبق عليه في علم الله الشقاء في اصل الخلق
تحت الاظلة فاولئك الذين يرغبون عن سؤال اهل الذكر الذين امرتم ان تسألوهم
ووضعه عندهم وامرهم بسؤالهم واولئك الذين ياخذون عنهم واراهم وعناهم
حتى دخلهم الشيطان لانهم جعلوا اهل الايمان في علم القرآن عند الله كاذبين وجعلوا
اهل الضلالة في علم القرآن عند الله مؤمنين وجعلوا اما احل الله في كثير من الامر حراما
وجعلوا ما حرم الله في كثير من الامر حلالا فقد لك اصل ثمرة اهوائهم وقد عهد اليهم رسول
الله صلى الله عليه واله وسلم قبل موته فقالوا لكن بعد ما قبض الله عز وجل رسوله عليه السلام
يسعنا ان نأخذ بما اجتمع عليه راي الناس بعد قبض رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ونعد
عهده الذي عهده الينا وامر به مخالفة الله ورسوله فما احد اجرى ولا ابين ضلالة
ممن اخذ بذلك وزعم ان ذلك يسعه والله ان الله تعالى الخلق لنار يطيعونه ويتبعوا اوامره
في خيرة محمد صلى الله عليه واله وسلم وموته الحديث بطوله وفي هذا الحديث واتبعوا
اثر رسول الله صلى الله عليه واله وسنته فخذوا بها ولا تتبعوا اهواءكم فتضلوا فان
افضل الناس عند الله من اتبع هواه ورايه بغير هدى من الله وفيه ايضا ايها العصابة

احفظوا الله يحفظكم عليكم بآثار رسول الله صلى الله عليه واله وآثار الائمة الهداة من اهل رسول الله صلى الله
عليه من بعده وسنتهم فانه من اخذ بذلك فقد اهتدى ومن ترك ذلك ورغب عنه
ضل لانهم هم الذين امر الله بطاعتهم وولايتهم وفي الحديث باسناده عن ابي عبد الله
عليه السلام انزق في رسالته واما ما كتبت من القرآن فذلك ايضا حظ انك انتفاوته
المختلفة لان القرآن ليس كما ذكرت وكلما سمعت فمعناه غير ما ذهبت اليه وان القرآن
امثال للعوام يعلمون دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يوقنون به
ويعرفونه وما غيرهم فما اشد استكبارهم عليهم والبعد من مذاهب قلوبهم ولكن حق
رسول الله صلى الله عليه واله انه ليس شيء ابعد في قلوب الرجال من تفسير القرآن وما
ذلك بحيث الخلق اجمعون الا من شاء الله وانما اراد ان يخبرك في ذلك لئلا تنتهوا الى بابه
وصراطه ولئلا تجحدوه وينتهوا بك فوقه الى طاعة العوام بكتاب الله وان طعنوا على امره
وان يستنطقوا اما احتاجوا اليه من ذلك عنهم لان افهمهم حق فهم ولو ردوه الى الرسول
والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنطونه منهم فما من غيرهم فليس يعلم ذلك ابدا
ولا يوجد وقد علمت انه لا يستقيم لئلا يكون الخلق كلهم ولاة الامر اذا لا يجدون من يأتمرون
عليه ولا من يبلغونه امر الله ونهيه فجعل الله الولاة خواص ليقتدي بهم من لا يخصصهم بذلك
فافهم ذلك انشاء الله واياك وتلاوة القرآن بالحان الناس فانه ليس من شيء اكره الله
كاشتراكهم فيما سواه من الامور ولا قادرين عليه ولا عالمين تأويله الا من خصه وبابه الذي
جعل الله له فافهم انشاء الله واطلب الامر من مكانه تجده انشاء الله وفي كتاب المحاسن

ايضا في باب المقائيس والراي عن ابي عبد الله عليه السلام في رسالته الى اصحاب الراي والمقائيس
اما بعد فان مرز دعاه غيره الى دينه بالارتياء والمقاييس لم ينصف ولم يطلب حظه لان المدعو
الى ذلك لا يخ ايضا من الارتياء والمقاييس ومتى لم يكن بالداعي قوة في دعائه على المدعو
لم يؤمن على الداعي ان يحتاج الى الداعي بعد قليل لانا قد راينا المتعلم الطالب ربما كان
فايقا العلم ولو كان العلم عندهم في رايهم الذي احتج في رايه الراي من يدعوه في
ذلك كحر الجاهلون وشك المرتابون وظن الظانون ولو كان ذلك عند الله جايزا لم يبعث
الرسل بافية الفضل ولم ينه عن القول ولم يعب الجهل ولكن الناس لما سفهوا الحق جهلوا
الغي واستغووا بجهلهم وقد اراهم عن علم الله واكتفوا بذلك دون رسله والقوام بامره
وقالوا الشي الا ما ادركته عقولنا وعرفته البابنا فلا يهم الله ما قالوا واهملهم الله فجهلهم
حتى صاروا عبدة انفسهم من حيث لا يعلمون ولو كان الله رضي منهم اجتهادهم وارتيادهم
فيما ادعوا من ذلك لم يبعث الله اليهم فاصلا لما بينهم ولا زاجرا عن رسمهم وانما اكتفى لنا
لذر رضاه الله عز ذكره ببعثة الرسل بالامور الغير الصحيح والتحذير عن الامور المشكلة المعضلة
ثم جعلهم ابوابه وصراطه والادلاء عليه بامور محجوبة عن الرأي والقياس في طلب ما عند الله
بقياس ورايي لم يزدد من الله الا بعدا الى اخر الرسالة المطلب الثاني في بيان معنى اصول
الفقه في اللغة والاصطلاح وتحقيق مسائلها وتبيين ما صح منها مما وافق الكتاب والسنة
وما فسد منها مما خالف الكتاب والسنة وهو مرتب على مقدمة وفصول المقدمة صحيح في
بيان معنى الفقه واصول الفقه والفقيه والاجتهاد والمجتهد اعلم ان الفقه في اللغة بمعنى الفهم

والتفقه بمعنى التفهم وفي الشرع هو معرفة المسائل المتعلقة بالدين سواء كانت اصولية
او فروعية وفي اصطلاح الاصوليين مرز المتاخرين ومرز تبعهم هو الظنون الحاصلة
في المسائل الفرعية مرز الامارات المفيدة للظن وتحصيل هذه الظنون مرز الامارات
عندهم اجتهاد ومرز ملكة تحصيل هذه الظنون عندهم يسمى مجتهدا وفقيها والاجتهاد
بهذا المعنى عندنا باطل غير جايز والشيخ في كتاب العدة والسيد المرتضى في الذريعة
قد مرا بابطاله وعدم جواز العمل به والايات والاحاديث الدالة على بطلان
الاجتهاد بهذا المعنى كثيرة قد اوردنا طرفا منها في المطلب الاول فان قيل المراد الشيعة
في هذا الزمان مرز حيث انسدت عليهم ابواب العلم لا بد لهم مرز الاجتهاد والعمل به قلنا
لا نسلم احتياج الشيعة الى الاجتهاد بل الشيعة يعملون بمدلول الايات والروايات حيث
دل الدليل القطعي على العمل بها ويتوقفون ويحتاطون فيما لم يدل عليه دليل مرز الكتاب والسنة
وليس عملهم بمدلول الايات والاحاديث مرز حيث انها يفيدان الظن بل العمل بها من
حيث انها ايات وروايات ودل القطع على العمل بها وان لم يفد القطع والعلم بالاحكام
الواقعية وحاصل كلامنا ان الله تعالى نوعين احدهما الاحكام الواقعية التي
كلف الله بها في حال امكان الوصول الى الامام وفقدان التقية والثاني الاحكام
التي رخص الله في العمل بها في حال عدم امكان الوصول الى الامام وفي حال التقية
فنحن في هذا الزمان مكلفون بالثاني دون الاول فالاحكام الواجب علينا
العمل بها هي مدلولات الايات والروايات والتوقف والاحتياط فيما لم يرد فيه

هو معرفة المسائل والاحكام الفرعية
دون الاصولية وفي اصطلاح
الاصوليين هو هو

الدليل هو

الايات والروايات فلا نعمل بالظن بالاحكام على حال من الاحوال واما الاصوليون
من الخلفيين والمتاخرين من اصحابنا فظنوا انهم مكلفون بالعلم بالاحكام الواقعية
مع الامكان بتحصيل العلم بها وبالظن بها مع عدم امكان العلم بها فعملوا بالظنون
والاجتهادات وانكبوا المحذورات من مخالفة الايات والروايات حيث انسد عليهم
طرق العلم بالاحكام الواقعية في هذا الزمان والعجب من صاحب المعالم قدس سره
انه استدل على جواز العمل بخبر الواحد بان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية في
زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن واذا تحقق انسداد باب العلم في
حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان احد جهات
متعددة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا
من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سايير الادلة فيجب تقديم العمل
لانه لو لم تهذا الوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى
من الحاصل بشهادة العدلين للحكم بالواحد وبالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول
ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بالشهادة فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار
فهي كالاشارة المرتفي رضاه مع الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر
بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف
منوطا بالظن الا اخر كلامه اقول لا يخفى ضعف كلام هذا الفاضل لان قوله واذا تحقق
انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا ممنوع لان التكليف

المحذورات ٤١

التوقف والاحتياط لان كثيرا من الايات تدل على عدم جواز العمل بالظنون وفي الاحكام
الشرعية كقوله تع لا تقف ما ليس لك به علم
وغيرها من الايات وكذا تواتر عن اهل البيت عليهم السلام الحكم بعدم جواز العمل
في الاحكام الشرعية بالظنون ووجوب التوقف والاحتياط في صورة فقدان العلم بالاحكام
الشرعية وقوله والعقل قاض الخ قوله فيجب تقديم العمل بها ايضا ممنوع غير مسلم فان سايير الادلة
ان قام الدليل على وجوب العمل بها فلا يجوز العدول عنها الى اخبار الاحاد وان كان
الظن الحاصل منها اقوى من الظن الحاصل من سايير الادلة وان لم يقم الدليل على العمل
بسايير الادلة فالتوقف واجب فيها وفي اخبار الاحاد ايضا لانه لم يكن دليل على
جواز العمل بها وما اورد عليه بقوله لا يليق الخ قوله وهو خلاف الاجماع وارد عليه
ولا ينفع عنه بقوله لانا نقول الى اخر كلامه لانه كالحكم في الشهادة ليس منوطا بالظن
بل بشهادة العدلين كذا الحكم بالادلة الشرعية من الايات والروايات ليس منوطا
بالظن لانا قد بينا ان الظن لا يفيد من الاحكام شيئا ولا يجوز العمل به في الاحكام قطعا بل
الحكم بمدلول الايات والروايات منوط بما دل على العمل بها من الدليل القطعي فالفقيه
على ما حققناه هو العالم بمدلول الايات والروايات من مسائل الفروع وسيتضح لك ذكر
بعض ما ذكره الاصوليون من حد الفقه ونورد ما يرد عليهم ثم صاحب المعالم الفقه في
اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج
بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات كالكرم والشجاعة وبالافعال

كمكتابة وخياطة وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا
عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل
فانه ما حوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانا اذا علمنا ان هذا الحكم المعين قد اخبر
به المفتي وعلمنا ان كل ما اخبر به المفتي فهو حكم الله في حقنا علمنا بالضرورة ان ذلك الحكم المعين
هو حكم الله سبحانه في حقنا وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه ويتداور وعلى هذا الحد فان
كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد دخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام لكنا
لا نريد به العامي الذي لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك بعلو
رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح ولئن كان المراد بها الكل لم ينعكس الحد لخروج
اكثر الفقهاء عند ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها واكثرها لم تدون في الفقه
اكثرها من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم
والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد دخول
المقلد فيه قلنا نعم اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير
انفكاك العلم ببعض الاحكام لكن عن الاجتهاد فلا تحصيل للمقلد ولم يبلغ العلم مبلغ
واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة
وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك للعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان
التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا
محليا باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا تم

اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو لم يكن عنده ما يكفيه في استعلام ما لم يأخذ
والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف
فانه يقال فلان علم النحو مثلا ولا يراد منه انه حاضرة عنده على التفصيل وجميع
العلم بالحكم في الحال الحاضرة لا ينافيه واما عن سؤال الظن فبجعل العلم على ما مضى الامر
اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وجعل على الظن وهذا المعنى شايع في
الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يعادل في الجواب الاخير من انه الظن في طريق الحكم لا في
نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فضعيف ظاهرا عندنا واما عند المصوبة القائلين
بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله في بحث الاجتهاد فله وجه وكان
لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال انتهى كلام صاحب المعالم
اقول في قوله اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له نظر لان ارادة التهيؤ من العلم تجوز بلا
وارتكاب التجوز في التعاريف غير جايز الا بقرينة واضحة وهي ههنا مفقودة
ويرد عليه ايضا انه لئن سلمنا التهيؤ لجميع الاحكام عند الشيعة غير ممكن لان ادلتهم محصورة
والاحكام غير محصورة بل التحقيق انه على مذهب العامة القائلين بالقياس والاستحسان
ايضا غير ممكن ولئن قبل التردد والتوقف فيما ليس عليه دليل حكم ايضا قلنا هذا لا يتم
على ما اختاره هذا الفاضل وامثاله من القائلين بالاجتهاد من ان الاحكام منحصرة في جملة
ولله تعالى في كل قضية حكما واحدا وان من تجاوزه من المجتهدين فهو مخطئ نعم هذا القول
متجه على ما اختاره واستفدناه من آثار الائمة الاطهار عليهم السلام من انه ليس احكاما يحال

فتأمل

قطعية

(الحاشية غير واضحة)

الاختيار وارتفاع التقية وظهور الائمة وامكان الاستعلام منهم وح لا ريب لنا في كل
قضية تدل على احد من الاحكام الخمسة ومن تجاوزه فهو مخطئ ولذلك نقطع احكاما في حال
الاضطرار وعدم امكان الوصول الى الامام عليه السلام كما نعلم هذا فانه قد جوز لنا العمل
باخبار الاحاد بشروط مخصوصة وبظواهر الكتاب والسنة مع التوقف فيما لا نظفر
وخيرنا في الخبرين المتعارضين مع فقدان المرجح في العمل بايهما شئنا من باب التسليم فالتوقف
من ظاهر الاخبار والايات والتوقف والتحير في محلها احكام بالنظر اليها فالحق بحفظكم
في العمل بها وان لم يكن موافقة لاحكام الله في نفس الامر فيما ذهبنا اليه يكون التنبيه
في حال الغيبة لجميع الاحكام المتوجهة الينا ولا يتوهم لنا ما اخترناه هو مذهب المصوبة من
العامة فانهم يعتقدون انه ليس لله حكم في المسائل الاجتهادية سوى ما يظنه المجتهدون فان
نظنه المجتهدون من القياس والاستحسان عندهم احكام الله ولا كذلك نحن هذا للذ سبب العلم
غير ما اخترناه وقوله واما عن سؤال النظر فمحل العلم على ما معناه الاعم فيه نظر لان استعمال العلم
في الظن او المعنى الاعم يجوز ولكن التجوز في التعاريف لا يجوز الا بقرينة واضحة وقوله هذا المعنى
شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية ثم بل كلما اطلق العلم في الاحاديث
وغيرها يراد به القطع فصل ق صاحب المعالم تبعا لسائر الاصوليين واعلم ان
لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على
مبادي العلوم المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة هذا
العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها

عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث
في معرفة نفس التكليف واما تاخره عن علم اصول اللغة فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا
بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول اللغة متصدر لبيان كيفية الاستدلال وعن هذا
يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها واما تاخره
عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بها
الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب ان تتقدم معرفتها عليه في الجملة وبيان مقدار
الحاجة منها محل اخر اقول لا يخفى لك قوله واما تاخره عن علم الكلام الى آخره غير مسلم فان
التحقيق لك معرفة الصانع فطري ضروري وعلى تقدير كونه نظريا فالايات المحكمات
والروايات المتضمنة للبراهين كافية في المعارف الالهية ولا يحتاج الماهرون في التكلم
وسموه بالكلام وقوله وعن هذا يظهر وجه تاخره عن علم المنطق ايضا ممنوع فان المسلمين
من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زمن المامون العباسي كانوا يستدلون بالحج والبراهين
على مسائل الاصول والفروع ولم يكونوا عارفين بالمنطق ولم يكونوا محتاجين اليه فلما
امر المامون العباسي بنقله ونقل الفلسفة من اليونان الى العربي حصلت جماعة من المسلمين طلبا
لمرضاة خليفتهم فشاع وظهر بين المسلمين وحسبه طالبوه انه حافظ الذهن من الخطاء
في الفكر وبدونه الذهن غير محفوظ من الخطاء وهو خطاء لان المسائل المنطقية غالبا نظرية
فالذي يحفظ الذهن من الخطاء فيها يحفظه من الخطاء في غيرها ولا يجوز لنا ان يكون الحافظ هو
المنطق والا يلزم الدور والتسلسل وهما محالان ثم اعلم ان غاية اصول الفقه والغرض

المطلوب منه معرفة احكام الله لتحصيل السعادة الابدية والخلاص من الشقاوة السرمدية بامتثال
اوامر الله والانزجار عن نواهيه ومباديه التصورية حدود وموضوعه واجزاؤه وغايته
واعراضه الذاتية ومباديه التصديقية هي مقدمات يتوقف هذا العلم عليها وقد تكفل
ببيانها علم اخر يكون مسائل منه كالنحو واللغة وموضوعه طرق الفقه اي ادلته على الاجمال
ومسائله المطالب المثبتة فيه مثل كخبر الاجماع حجة وخبر الواحد حجة واشباهها هم اعلم ان الناس
ذكروا للعلم حدودا اجودها ما اقتضى سكون النفس والتحقيق انه غير محدود والتعريف
لانه من الوجدانيات التي يجدها كل احد من نفسه كالالم واللذة والجوع والشبع وغيرها من
الوجدانيات والعلم اما ضروري او كسبي والاول هو ما لا يحتاج الى النظر والثاني ما يحتاج الى النظر هو
امور ذهنية ليتوصل به الى اخر وحد هذا الرسم للنظر اجود رسوم فان اجود رسوم المركب
ما كان باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية والغائية وهي مشتركة
والظن هو اعتقاد راجح يجوز معه النقيض وهو مرجوحه الوهم والشك هو تردد الخاطر
مع عدم الرجحان لاحدهما والعلم بتجمع ثمة الاشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد ان
الشيء كذا مع امتناع ان لا يكون كذا والمطابقة للواقع والثبات وهو ان لا يكون ثابتا
بموجب مر حس او عقل او مركب منهما ويحيل عليه لم ذلك مستعوض بالعلوم العادية مثل كون
الجبل لم ينقلب ذهبا والبحر لم ينقلب دما والاولى التي في بيوتنا تم عند غيبتنا عنها علما
محققين محققين ماهرين في انواع العلوم فان انتفاء هذه الامور معلوم لنا بالضرورة
مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل شيء مقدور فجاز ان يحيل الجبل ذهبا والبحر دما

والاولى في عند غيبتنا اشخاصا موصوفين بالاوصاف المذكورة والجواب بالمنع
فعدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة فان هذه الامور
معتبرة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة الله تع فالجزم
وامكان النقيض باعتبارين **فصل** في الحكم الشرعي وهو خطاب الشرع المتعلق
بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فدخل تحت الاقتضاء احكام اربعة
الواجب والحرام والمكروه والسنة والتخيير هو الاباحة والوضع هو السبب والشرط والمانع
كالدلوك والطهارة والنجاسة فان الدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط
لصحة الصلوة والنجاسة مانعة لصحة الصلوة وانما اريد بالوضع الاشارة المذكورة لانها
بوضع الشارع ومن الاصوليين من لم يدخل الوضع في التعريف وقال بعضهم ان الاشارة
المذكورة لانها ليست باحكام بل هي اعلام للاحكام وقال آخرون بانها عائدة
بنوع من الاعتبار الى الاقتضاء فانه لا معنى لكون الدلوك سببا للصلوة الا وجوب الصلوة
عنده ولا معنى لكون الطهارة شرطا لها الا وجوب ايقاع الصلوة مع الاتصاف بها
ولا معنى لكون النجاسة مانعة من الصلوة الا تحريم الصلوة معها **فصل** الواجب
هو ما تعلق به امر الشارع مع عدم رخصة الترك والمستحب والسنة ما تعلق به امر الشارع
مع رخصة الترك والفرق بين المستحب والسنة ان المستحب ما يترتب عليه الثواب ولا يسخط
تاركه اللوم والسنة ما يترتب عليه الثواب ويستحق تاركه اللوم اذا كان بغير عذر وعلة
كالنوافل اليومية وغسل الجمعة والجماعة وامثالها وايضا من خواص السنة ان يكون

مما دام عليها النبي صلى الله عليه وآله ونهى عن تركها غير عذر كما نهيا تنزيهيا
فق لا تتركوا السنن فترك السنة مكروه وترك المستحب غير مكروه والحرام ما تعلق به
نهي مع عدم رخصة الفعل والمكروه ما تعلق به النهي مع رخصة الفعل والمباح
ما خير الشارع المكلف في الفعل والترك فلا يترتب على فعله وتركه ثواب ولا عقاب
ولا لوم ولا ريب في ان هذه التعريفات للاحكام اولى واصوب من تعريفات
الاصوليين لها حصوصا على ما اخترناه من لزم دلايل الاحكام منحصرة في الكتاب والسنة
وانه ليس لله تعالى قبل بعثة الرسل احكام عقلية وسيجئ بيانه ان شاء الله **فصل** في
تقسيم الفعل وهو من وجوه **الاول** الفعل قد يوصف بالصحة فيقال انه صحيح وهو في
العبادات ما وافق الشريعة والعقود ما يترتب عليه اثره والمكلون من الحالفين
وغير الصحيح من العبادات بانه ما وافق الشرع وعرفه فخرهم بانه ما اسقط القضاء
وقيل لم فايده بالخلاف يظهر في صلوة من ظن الطهارة مع كذب ظنه فانها صحيحة
على التقدير الاول لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء واجب
بامر جديد وباطلة على التقدير الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على طرد الاول بالاوصاف
بالصحة من الافعال الموافقة للشريعة كالجنان مثلا وعلى عكس الثاني ما اقتضاه من
الفوايض كصلوة العيدين والنذر المطلق وقد يوصف الفعل بالبطلان والفساد
فالبطلان في العبادات والعقود ما لا يترتب عليه اثره وفسره اهل الخلاف بما قابل
الصحيح فالبطلان في العبادات بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم

والعقود ما يترتب عليه اثره والمتكلمون
من الحالفين عرفوا الصحيح من العبادات بانه من

لم يسقط القضاء والفاسد مرادف للباطل على المشهور خلافا للحنفية فانهم جعلوا الفاسد
ما كان مشروعا باصله دون وصفه فان الربا مشروع من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث
اشتماله على الزيادة والباطل ما ليس مشروعا باصله ولا وصفه كبيع الحصاة وهذا الفرق
اصطلاحي ولا مشاحة في الاصطلاح **الثاني** الفعل قد يوصف عقلا بالحسن والقبح
ولا يخفى ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان قد يطلقان ويراد بهما ملايم الطبع
ومنافره فيقال ما يلايم الطبع كالشي اللذيذ حسن وما ينافره من الطبع انه قبيح وقد يراد
بهما كون الشي صفة كمال او نقص كما يقال العلم حسن والجهل قبيح وهذان المعنيان
ليسا محل نزاع وقد يراد بهما كون الفعل متعلق المدح والذم وهو محل النزاع بين المعتزلة
والاشاعرة اعتقد المعتزلة والامامية ان الحسن والقبح بهذا المعنى عقليان وانكر الاشاعرة
كونهما عقليين بالمعنى المذكور وقالوا ان الحسن والقبح بهذا المعنى عقليان وانكر الاشاعرة
امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح وليس في ذات الفعل ما يحسن ويقبح ويوثر في
استحقاق المدح والذم والمعتزلة للحسن والقبح حقان اجود هما القبح هو الذي
على صفة موثرة في استحقاق الذم والحسن هو الذي ليس على صفة موثرة في استحقاق
الذم وفسروا الذم بانه قول او فعل او ترك قول او ترك فعل يبين عن اتضاع حال الغير
وانخفاض منزلته فالاول كالشتم من الرئيس لذي المروة والثاني كالضرب منه له
كثر كرر السلام والرابع كترك القيام لمن هو اهل له عما اختاره ادلة اوجهها
خمسة **الاول** انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف وورد الوديعة

وقبح الكذب الضار والظلم والجور ومنع الوديعة وتكليف مالا يطاق مثل تكليف
الاعمى لقط المصاحف واعرابها ازمن الطيران في الهواء وان من صدر منه
ذلك اطبق العقلاء على مذمته من غير ملاحظة الشرع والا لما حكم بمنكر والشرايع كالبراهمة
وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا وتحريم
الخمر ووجوب الصلوة والزكوة من المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم
يكن الحسن والقبح عقليين لم يقبح منه تعالى اظهار المعجز على يد الكاذب
وذلك يوجب انتفاع العلم بصدق المحق وينتفي الفرق بين النبي الصادق والمتنبي
الكاذب عند المكلفين فتنتفي فايدة النبوة والغرض المقصود بها اذ المراد
بها اتباع الموصوف بها وامتثال اوامره باطنا وظاهرا وذلك لا يمكن الا اذا
حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة العام وهو ظهور المعجز
الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق
الثالث لو لم يقبح منه تعالى شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباره وذلك يرفع الوثوق
بوعده ووعيده وتنتفي فايدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب
وذلك انما يتم لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف
عارفا بذلك وهو ممتنع على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه
انما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها
وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها او باخباره تعالى بكون الفعل

واجبا او حراما وعلى جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد الله تعالى على فعله
الثواب لئلا يكون معصية وفيما توعد على فعله بالعقاب لئلا يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه
كونه حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا فيمتنع جزمه بشيء من الاحكام وذلك باطل قطعا
الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا تخير بين الصدق والكذب
المتساويين في جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والاخر صدقا يختار الصدق والقطع
بطلانه فالمقدم مثله واللازم ظاهر واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فما نعلم اختيار
العاقل على الكذب المساوي في جميع الوجوه ما لكونه صدقا انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين
لجاز لنا ان يصير الحسن قبيحا والقبيح حسنا بحكم فيثيب الكافر ويعاقب المؤمن واللازم كالملزوم في
البطلان وللازمة ظاهرة اذ الغرض لنا العقل لا يكون ولا يقبح الفعل لذاته ولا لصفة
بل لحسن الفعل وقبح بحكم الامر والنهي فيجوز العكس واستدل الاشعرية المنكرون للحسن والقبح
العقليين على عدم علمهم بان افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان وبيانه
ان العبد لو كان قادرا على الفعل على الترك اما لان يتوقف على مرجح او لا يتوقف والثاني
ترجيح لا لشيء راجح على ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر فلا لمرجح واما الاول فاما لان يكون ذلك المرجح
من فعله او من فعل الله تعالى والاول يجب ان ينقل الكلام الى فعل ذلك المرجح الاخر فانه ترجيح
بمرجح على تركه فيستحيل لما ذكرنا من استحالة الترجيح من غير مرجح وان كان من فعل الله تعالى
وهو ممتنع وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر وان اضطرارا واستدلوا ايضا بالدليل النقلي وتقريره
لو كان الحسن والقبح لوكانا عقليين لزم حصول استحقاق العذاب قبل بعثة الرسول التالي

فالمقدم مثله بيان الملازمة لانه التعذيب لازم للوجوب على تقدير تركه والحرام على تقدير
فعله واما بيان بطلان التالي فبان قوله ع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي التعذيب
دون م من بعثة الرسول والجواب عن دليلهم الاول بالمنع من صغرى القياس وهي كون الافعال
العباد اضطرارية وما ذكروه لاثباتها بط لانا لانسلم لزم كون الترجح بلا مرجح محالا وعلى تقدير
التسليم لانسلم لزوم المرجح لزم كان من فعل الله لزم الجبر والاضطرار بل التحقيق ان المرجح في الخير هو
توفيق الله ولكن لا يصير الخير بسبب التوفيق واجبا بل يصير اولى والمرجح في الشر هو وسوسة
شياطين الجن والانس مع غلبة الشهوات ولكن الشر بسبب هذا المرجح لا يصير واجبا
حتى يمتنع تركه فيلزم منه الاضطرار وقد بسطنا الكلام في بيان هذا المعنى في كتاب بهجة الدارين
وفي كتاب حكمة العارفين ويمكن النقض بانه لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله ايضا
وهو بط باتفاق العدلية والجبرية اجاب المعتزلة عن دليلهم الثاني بان الاية تنفي التعذيب
من دون البعثة ولا تنفي استحقاق العذاب وفيه نظر وتحقيق المقام ان قول المعتزلة بان الحسن
باطل ثم عقلي وقول الاشاعرة باثباتها كلها شرعي بط والحق الامر بين الامرين وهو ان الحسن والقبح عقليان
والوجوب والحرمة شرعيان لان العقل يحكم بالضرورة بحسن الاحسن واستحقاق المدح وعلى القبح و
استحقاق اللوم لا يحكم بالضرورة على الوجوب واستحقاق الثواب وعلى الحرمة واستحقاق
العقاب وعلى الحرمة واستحقاق العقاب وما ذكره المعتزلة من الادلة لا يدل الا على كون
الحسن والقبح عقليين ويمكن ان يستدل على عدم كون الوجوب والحرمة عقليين بقوله تع
رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ووجه الدلالة ان

من هذه الاية ان تكليف العباد بدون الرسول مستلزم لان يكون لهم الحجة على الله وهو
الحكم المرجح عليه تع ويدل ايضا على نفي الوجوب والحرمة العقليين فورية وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا وحاصل منع هذه الاية انه ماضح لنا ان الحكمة لنفي تعذيبه قوما الا بعد ان نبعث
اليهم رسولا فتلزمهم الحجة بما ذكره المعتزلة ومن تعميم مراتع المراد برسول العقل غاية
الضعف والسخافة ثم اعلم ان القائلين بالوجوب والحرمة العقليين اختلفوا في اول الواجبات
فمن بعضهم هو النظر في معرفة الله سبحانه وهذا مذهب جمهور المعتزلة وقيل هو اول جزء من النظر
ونقل عن القاضي وابن فورك ان اول الواجبات القصد الى النظر لان النظر فعل
اختياري يسبوق بالقصد وفيه قيل انزاع لفظي لانه ان اريد به اول الواجبات بالذات
فهو المعرفة بالاتفاق وان اريد به اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه
مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا والتحقيق في هذه المسئلة مذهب اهل
البيت عليهم السلام وهو ان معرفة الله فطري الهامي ولا يتعلق بها الوجوب بل اول
الواجبات الاقرار بالشهادتين وهو واجب شرعي يعلم بوسطة الرسول والروايات
الدالة على هذا من طرق اهل البيت عليهم السلام كثيرة منها ما رواه محمد بن بابويه رحمه الله
في توحيده بسنده عن يونس عن عمه ثم عن ابي عبد الله عليه السلام في ستة اشياء ليس
للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة وفيه ايضا بسنده
عن بريد بن معوية عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس لله على خلقه ان يعرفوا فعل لطفه
والخلق على الله ان يعرفهم وعلى الخلق اذا عرفهم ان يقبلوه وفيه ايضا بسنده عن حمزة

الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام ق قال في كتب فاضل على الذهبي قوله ان الله يحتج على العباد
ونهى امر فيه بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه بالصلوة والصوم الى آخر
الحديث وفيه ايضا بسنده عن حماد بن عبد الله الحلبي ق قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلحك الله
هل جعل في الناس اداة يبالون بها المعرفة ق فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا على الله
البيان ما لم يكلفه الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا الا ما اتاها ق وسألته عن قول عز
وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون ق حتى يعرفهم ما يرضيه
وما يسخطه وفيه ايضا بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن المعرفة
اكتسبية هي ق فقال لا فقيل له فمن صنع الله عز وجل وعطائه هي ق نعم وليس للعباد فيه صنع
ولهم اكتساب الاعمال وق عليه السلام افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين وضربه
وفيه ايضا بسنده عن محمد بن حكيم ق قلت لابي عبد الله عليه السلام المعرفة من صنع من هي ق
من صنع الله عز وجل ليس للعباد فيه صنع وفيه ايضا بسنده عن ابن طيار عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ان الله عز وجل احج على الناس بما اتاهم وما عرفهم وفيه ايضا بسنده عن
حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ
هداهم حتى يبين لهم ما يتقون حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه ق فالهما مجوزا ما تقولها ق
بين لهما ما تاتي وما تترك وق انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ق عرفناه اما آخذا
واما تاركا وفي قوله عز وجل اما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وهم عرفوا
وفي كتاب الكافي لابي جعفر محمد بن يعقوب في باب بعد باب البيان والتعريف

ولزوم الحجة بسنده عن درست بن ابي منصور عن عدة من اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام ق
ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة
وفيه ايضا اكثر الاحاديث المنقولة من التوحيد وفي الكافي ايضا بسنده عن داود
الرقي ق عن العبد الصالح عليه السلام ق لم يزل الحجة لا تقوم الا بالله حتى يعرف
وفيه ايضا عن الحسن بن علي الوشاء ق سمعت الرضا عليه السلام يقول ان الله
عليه السلام ق ان الحجة لا تقوم الا بالله حتى يعرف والاحاديث
في هذا المعنى كثيرة وفي كتاب المحاسن للبرقي عن ابيه عن جميل صفوان ق قلت لعبد
الصالح عليه السلام في الناس مسكة يعاطون بها المعرفة ق لا انما هو تطول منه عليهم
افهل لهم في المعرفة ثواب اذا كانوا ليس فيهم ما يعاطون بمنزلة تعمل الركوع والسجود
امروا به ففعلوه قال لا انما هو تطول منه عليهم وتطول بالثواب وفيه ايضا
بسنده عن علي عبد الله الجاموراني عن ابي عبد الله عليه السلام ق لم
العباد المعرفة ولم يجعل لهم اليها سبيلا وفيه ايضا بسنده عن فضيل ابي العباس
ق سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل وكتب في قلوبهم الايمان
هل لهم في ذلك صنع ق لا وفيه ايضا بسنده عن الحسين بن زياد ق سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن قول الله عز وجل وكتب في قلوبهم الايمان هل لهم في ذلك صنع قال
لا وفيه ايضا بسنده عن الحسن بن زياد قال سألت ابا عبد الله ع عن الايمان هل للعباد
فيه صنع ق لا ولا كراهة هل هو من الله وفضل وفيه ايضا بسنده عن الحسن بن زياد ق

سالت اباعبدالله علیه السلام عن قول الله حبب الیکم الایمان وزینه فی قلوبکم للعباد
بما حبب خلق ولا اکراه وفیه ایضا عن زراره عن ابی عبدالله علیه السلام فی قول
الله عزوجل واذ اخذ ربک من بنی ادم من ظهورهم ذریتهم واشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا
بلی فثبتت المعرفه فی قلوبهم ونسوا الموقف وسیذکرونه یوما ولولا ذلک لم یدر
احد من خالقه ورازقه وفی کتاب التوحید للشیخ محمد بن علی بن بابویه فی باب فطره
بسنده عن العلاء بن الفضیل عن ابی عبدالله علیه السلام فی سالته عن قول الله عزوجل
فطره الله التی فطر الناس علیها فی التوحید وفیه ایضا عن زراره عن ابی جعفر علیه السلام
فی سالته عن قول الله عزوجل واذ اخذ ربک من بنی ادم من ظهورهم الایه فاخرج من
ظهر ادم ذریته الی یوم القیمه فخرجوا کالذر فعرفهم واراهم ولولا ذلک لم یعرف احد
ربه وفی رسول الله صلی الله علیه وآله کل مولود یولد علی الفطره یعنی علی المعرفه بان الله عزوجل خالقه
فذلک قوله ولئن سالتهم من خلق السموات والارض لیقولن الله والروایات الدالله
علی ان فطره الله التی فطر الناس علیها هی التوحید والمعرفه کثیره وفی کتاب الکافی للشیخ
الاسلام فی باب الاضطرار الی الحجه بسنده عن منصور بن حازم فی قلت لابی عبدالله
ان الله اجل واکرم من ان یعرف بخلقه بل الخلق یعرفون بالله فی صدقت قلت فان من
عرف ان له ربا فقد ینبغی له ان یعرف ذلک الرب رضا وسخطا وانه لا یعرف رضاه
وسخطه الا بوحی ورسول فمن لم یاته الوحی فقد ینبغی له ان یطلب الرسل فاذا لقیهم عرف
انهم الحجه وان لهم الطاعه المفترضه فقلت للناس یقولون ان رسول الله رسول الله صلی الله

علیه وآله کان هو الحجه من الله علی خلقه قالوا بلی قلت فحین مضی رسول الله صلی الله علیه وآله
من کان الحجه علی خلقه قالوا القرآن فنظرت فی القرآن فاذا هو یخاصم بالمرجئ والقدری
والزندیق الذی لا یومن حتی یغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن لا یکون حجه الا بقیم فما
قال فیه من شئ کان حقا فقلت لهم من یقیم القرآن فقالوا ابن مسعود قد کان یعلم وعمر یعلم
وحذیفه یعلم قلت کلهم قالوا لا فلم اجد احدا بقی انه یعرف ذلک کله الا علی صلوات الله
علیه واذا کان الشئ بین القوم فقال هذا لا ادری فاشهد ان علیا علیه السلام کان قیم
القرآن وکانت طاعته مفترضه وکان الحجه علی الناس بعد رسول الله صلی الله علیه وآله
وسلم وان ما کان فی القرآن فهو حق فرحمک الله اقول لا ریب فی ان الاحادیث
المذکوره صحیحه وان معرفه الله ضروریه فطریه غیر مکتسبه فثبت بما ذکرناه بطلان مذهب
المعتزله والاشاعره فی اول الواجبات والحدیث الاخیر صریح فی ان احکام الله
تعالی غیر عقلیه بل موقوفه علی الوحی والرسل فان قیل کیف اذا عیم معرفه الله علی جمیع
اهل البیت علیهم السلام ضروریه وانه سبحانه وتعالی قد استدل علی معرفته فی کتابه فی
ایات کثیره مثل قوله ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل والنهار لایات
لاولی الالباب وغیرها من الایات قلنا امثال هذه الایات تنبیهات وتذکیرات
للمحسوس الغافل المریض السقیم بالشبهات ولا یعد ان یصیر بالشبهات الضروری
کالنظری الا تری صاحب الوسواس عند صلوه الظهر شاک مع علمه بالضروره
الوقت وقته الظهر ومان الصلوه صلوته تلک فی علمه بالضروره فیتعسر علیه الذی یسیر علی غیره

من قال بالجبر من المخالفين فان كل انسان لم يتصل بشبهة الجبر يعلم قطعا بالضرورة من نفسه انه يفعل افعاله غير مضطر في شيء منها وانما يعتريه الشبهة المخالفين فيشك فيما علمه بالضرورة ونظن ان ما يفعله فعل الله وامثاله كثيرة فلا نطيل بذكرها واصحاب النفوس السقيمة منهم يعترفون ان الله بالضرورة يكون في معرفته ويطلبون الدليل عليه ويحسبون ان الله سبحانه لا يعرف الا بالدليل واما النفوس القدسية الصحيحة فلا تحتاج في الدليل وقد اشار الى هذا مولانا ابو عبد الله الحسين بن علي عليهما السلام في دعائه عرفني بنفسك كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر اليك ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ومتى خفي حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لا تراك ولا تزال عليها رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيبا ثم اعلم ان مسئلة الحسن والقبح لها فروع يبحث عنها في اصول الفقه ونحن نبحث عنها في اصول الكلام وقد اوردناها في كتاب حكمة العارفين وبسطنا الكلام فيها ولها فرعان يبحث عنهما في اصول الفقه ونحن نبحث عنهما على عادة الاصوليين الاول في وجوب شكر المنعم فان المعتزلة وغيرهم من الامامية لما رأوا شكر المنعم واجبا عقلا واستدلوا عليه بوجوه الاول انه لو لم يجب شكر المنعم عقلا لم يجب المعرفة بالله عقلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقض العقل بوجوب الشكر استحال ان يقضي بوجوب المعرفة ولا يلزم الترجيح للمرجح وانما بطلان التالي فانه يلزم افحام الانبياء

بعدت عنه

لانهم عليهم السلام اذا اظهروا المعجزة كان للملحد ان يقول لا يجب علي النظر في معجزتكم الا ما لشرع والشرع لا يستقر ولا يجب اتباعه الا بالنظر في معجزتكم فيتقطعون بذلك وهو المراد بالافحام اصول هذا الدليل موضع نظر لانا نلتزم بطلان التالي لانا نقول ان المعجزة نظرية غير واجبة عقلا فلا يلزم الافحام وان سلمنا كون المعجزة عقلية نظرية فلم لا يجوز ان لا يلزم الافحام بان يعرف الله مدعيه النبي صلى الله عليه وآله الى النظر في المعجزة من غير النظر وان يقول لا يجب علي النظر في معجزتكم ولم لا يجوز ابطال دليلهم هذا بمنع الملازمة ودعوى التساوي بينهما ودعوى بغير دليل ودعوى مجردة غير معقولة اليوم الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء ضرورة وبديهة نظرا لان العقل لا يحكم الا بحسن شكر المنعم وانما وجوبه فلان الخوف لازم دافع للخوف وكلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة على تارك الشكر فيحصل الخوف وذلك الخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى وهي ان كل ما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم بالضرورة وهذا الدليل ايضا محل نظر لانا نمنع الصغرى والكبرى اما الصغرى فلانا نجد بحال احد استحقاق العقوبة بترك الشكر فلا يحصل الخوف وان سلمنا حضوره بالبال فلانا نمنع انه يندفع الخوف بفعل المكلف لان تعظيم المنعم بفعل شكر الغير اذن مراته يجوز ان لا يكون مراد الله فيستحق العقاب واما الكبرى فلانا لا نسلم ان دفع الخوف واجب بل دفع الخوف حسن يستحق به المدح ولا يحكم العقل باستحقاق تارك العقاب احجة الاشاعرة من ان شكر المنعم لو كان واجبا بالعقل لكان وجوبه اما ان يكون للاهانة والتالي منتف بطلانه فالمقدم مثله اما الملازمة

اولفائدة؟

فظاهره واما بطلان القسم الاول من قسمي المثال فلانه عبث والعبث عندكم يقبح عقلا فكيف
يكون واجبا ولانا نقول في فلان ملك العالمه اما ان يكون عالمة الى اخره نقول والاول مع
والاول مع لاستغنائه عن كل شر وكمستغلا عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني ايضا
لانها اما ان تكون حاجزا او اجزة والاول مع لان العاجل ليس الا لقب والمشقة باد او الشكر
والثاني مع ايضا لامكان ايصال ملك العالمه الاجر بغير توسط الشكر فيكون توسطه
عبثا وايضا العقل لا يقتضي ترتب فائده اخرويه على الشكر بحيث يترتب الوجوب عليها
والجواب لنمنع وجوبه لكونه شكرا للام اخر معاير له كما في طلب النفع ودفع الضرر فانه مط
لنمنع للام اخر ويكفي ان الشكر واجبا لفائده اجل ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها
على وجه الاستحقاق امر مط وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر ويمكن ايضا ان يكون الفائدة
الفائده استحقاق المدح وعدم ترتب اللوم والعقاب والتحقيق في هذا المقام ان العقل
يحكم بحسن الشكر ولكن لا يحكم بالوجوب ولا يحسن الشكر بشرط اخر اي بحكم اليه او ارسل او
غيرهما بل ينتظر الوحي ليشكر الله بما يامره به ويشرعه فظهر مما قدمناه بطلان قول المعتزلة
والاشاعره وخصص الحق الذي هو مذهب اهل البيت عليهم السلام الفرع الثاني اباحة
الاشياء وحرمتها قبل ورود الشرع قال العلامة في التهذيب ذهب جماعة من الامامية
ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهبت
معتزلة البصره الى انتهاء الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني لنا انتهاء منفعة خالية
عن امارات المفسده والاضرار على الملاك فوجب حسنه كالاستظلال بحايط الغير اجيب الثلاثة

بانه تصرف في مال الغير بغير اذنه وكان حراما وبجواب الاول معلوم عقلا كالاستظلال
انتهى كلامه اقول لا نزاع بينهم في الاشياء الاضطرارية اي الاشياء التي اضطر الانسان
اليها في معاشه بحيث لا يمكن حياته مستمرة كالنفس الضروري وتناول الماء عند العطش
العظيم بقدر الضروره وامثال ذلك فحكم النزاع الاشياء التي ليست ضرورية كتناول
الفاكهة واستعمال الطيب وما شابههما وتحقيق المقام ان الحكم بالاباحة والحرمة فرع
لبطلان دليليهما اما دليل الاباحة فظ لان خلو الاشياء عن امارات المفسده لا يستلزم
خلوها عن المفسده واما دليل الحرمة فظ لانه ليس دليل عقلي على حرمة التصرف في ملك
الغير خصوصا اذا كان المالك غنيا غير محتاج اليه وليس بضروري لا يحتاج الى دليل لان تحقق
المقام لنفي الاشياء قبل ورود الشرع لم يتعلق بها احكام الله لان الحكم هو خطاب الشارع
المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير وقبل ورود الشرع لم يتعلق
بافعال المكلفين خطاب شرعي ولا خطاب يتعلق لانا قد بينا ان العقل لا يدرك الحسن
والقبح وانا الوجوب والحرمة وسائر الاحكام فلا يدرك بها ثم اعلم ان القائلين بالوقف
اختلفوا فبعضهم قالوا ليس لله في الاشياء حكم وفسروا الوقف بهذا المعنى وفيه ان هذا
ليس بوقف بل هو جزم بعدم الحكم وقوم آخرون بانا لا ندري هل فيها حكم او لا وهو كما
لنفي فيها حكما لم نعلم هل هو تحريم او اباحة وقد جماعة اخرى منهم بانا ندري ان فيها حكما لكن
لا نعلم الحكم فيها حرمة او اباحة وهو مذهب شيخ الطائفة في كتاب عدة الاصول وعبارته
واختلفوا في الاشياء التي ينتفع بها هل هو على الحظر او الاباحة او على الوقف فذهب

وذهب اكثر المتكلمين من البصريين وهو الحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء

كثير من البغداديين وطايفة من اصحابنا الامامية الى انها على الحظر واقتضى ذلك حاظرة
من الفقهاء والى انها على الاباحة وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى وذهب كثير من الناس
الى انها على الوقف وكون كل من الامرين فيها متوقفا ورود السمع لواحد منهما هذا المذهب
والمختار كان منصرة شيخنا ابو عبد الله وهو الذي يقوى في نفسي والذي يدل على ذلك
انه قد ثبت في العقول لمن الاقدام على ما لا يامن من كونه قبيحا مثل اقدامه على ما
يعلم قبحه الى اخر كلامه فان قيل الاشياء بعد بعثة النبي صلعم وورود الشرع مثل ما كانت قبله
اذا لم نجد فيها نصوصا صريحة ناطقة بالحرمة والاباحة كيف يحكم فلنا معتمدنا في هذا الباب
والروايات باحتها ومن الايات قوله عز وجل خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله يا ايها
الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا وقوله احل لكم الطيبات وقوله قل من حرم زينة الله
التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ومن الروايات ما رواه ابن بابويه رحمه الله
في توحيده في باب الاستطاعة بسنده عن حريز عن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام
رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون
الى اخر الحديث وروى ايضا فيه في باب التعريف والحجة بسنده عن ذكريا بن يحيى عن
ابي عبد الله عليه السلام كل ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ومنها ما رواه
عن الصادق عن ابائه عليهم السلام ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ومنها ما روى عن النبي صلعم
الناس في سعة ما لم يعلموا ومنها ما رواه الصدوق رحمه الله في العقيقة في بحث التوت
عن القصاص انزق كل شئ مطلق لكم حتى يرد فيه نهي ومنها ما في حسنة زراره انما الحرام ما

الله عز وجل في القران ومنها قول ابي جعفر عليه السلام في رواية ابن عذافر عن ابيه بعد ذكر بعض
المحرمات واصل لهم ما ورد اذ ذلك فان قيل كيف يجمع بين هذه الايات والروايات
وبين ما ورد من الروايات الدالة على وجوب الاحتياط فلنا لا منافاة بينهما لان مقتضى
الايات والروايات المذكورة اباحة المطعومات والمشروبات الطيبات وعالم يرد
فيه نهي من انواع النباتات واما ما ورد من الروايات في الاحتياط فمقتضاها الاحتياط
في مواضع اخر وهي مواضع اشتباه الحكم وسنذكر ان شاء الله الروايات على المناسب للمقام
ان نذكر الخلاف الواقع في وجوب الاحتياط ثم نأتي بما ورد في الاحتياط من الروايات
والاولى لمن يكتفي في حال الاختلاف بما نقل عن المحقق رحمه الله في رسالته في الاصول
وهذه عبارته العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا لحد مثل ذلك اذا ولج الخلاف في الامر
فقد خير واحتفوا اهل النظر بعينه واحدة ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر
او لا بد من ثلاث اجمع القائلون بالاحتياط بقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان
اشتغال الذمة يقينا يحصل لنا لحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين الا الاحتياط والجواب
عن الحديث لنا نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف
بما لا تقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها لوجوب الخبر والجواب
عن الثاني لنا نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير كذلك
عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نسلم اشتغال الذمة
مطلقا بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه واشتغالها باحد الامرين ويمكن

غير لازم وصار اخرون الى وجوبه مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط

ان حق قد اجمعنا على الحكم بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به تطهر فهي لم تؤخذ ما حصل
الاجماع عليه في الطهارة فيزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة
انتهى اقول سنذكر ان شاء الله مواضع وجوب الاحتياط والدليل عليه وقوله هو جزء العلة
لا يعلل مسئلة في مسائل الاصول لا وجه له فانه لا دليل لهم على عدم جواز العمل بخبر الواحد
في الاصول بل التحقيق ان الخبر حجة اذا تحقق فيه شرائط العمل يجوز العمل به في الفروع والاصول
وقوله ازام المكلف بما لا تقل بمظنة الريبة غير مسلم والا يخفى ان الروايات الدالة على الاحتياط
كثيرة منها الحديث المذكور ومنها ما في مقبولة عمر بن حنظلة امر بين رشده فيتبع وبين غيه فيجتنب
وامر مشكل يرد امره الى الله والرسول ومنها الحديث المشهور بين الفريقين من الاخذ
بالشبهة امر بين رشده وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك والوقوف في الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات ومن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
بالمحرمات وهلك من حيث لا يعلم ومنها قول الكاظم عليه السلام في صحيحة عبد الرحمن الحجاج
قد فقهت لمن بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبت بمثل هذا فلم
تعلم فعليكم الاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا ومنها ما رواه الفريقان من اتقى الشبهات استبرأ
لدينه وعرضه ومنها قول الكاظم عليه السلام في مكاتبة عبد الله بن مساح اري لك ان تتنزه حتى تعلم
الحرمة وناحية الحلال لدينك ويمكن الاستدلال على وجوب الاحتياط بمثل قوله تعالى قوا
انفسكم واهليكم نارا وقودها الناس والحجارة وقوله من عمل سوءا يجز به ووجه الاستدلال
انا مامورون بحفظ انفسنا من النار وهذا الحفظ لا يتحقق الا بترك ما علم كونه موجبا

للنار مع ما احتمل كونه موجبا لها وكذا لا يتحقق الاجتناب من السوء والنجاة من الخزي
قطعا الا بترك ما احتمل ان يكون سوءا ثم اعلم ان الاحتياط لم مواضع الاول اذا ورد
حديث صحيح جامع لشرائط العمل متضمن للامر كمثل الايجاب والندب حيث لم ينقل كون
الامر حقيقة في الوجوب ومجازا في سائر معانيه كما سنذكره انشاء الله في بحث الاوامر
فح يجب التوقف والاحتياط بفعل المامور به الثاني اذا ورد حديث بالصيغة المذكورة
متضمن لنهي كمثل الحرمة والكراهة فيجب ايضا فيه الاحتياط بترك المنهي عنه الثالث اذا علمنا
اشتغال ذمتنا بعباده وجهلنا وجه الخلاص منها لجهلنا بكيفيتها فالاحتياط حينئذ هو الجمع
بين الكيفيتين كالمسافر الناوي للاقامة اذا صار الى حد الترخص بقصد الرجوع
غير ناو للاقامة جديدة وكالمسافر الشاك في كون سفره مباحا او معصية وكمن
يعلم اشتغال ذمته بواحدة من الصلوات الخمس الرابع اذا علم المكلف اشتغال
ذمته بالصلوة وشك في شرطه كالجاهل بحرمة القبلة بسبب العمى او بسبب الغيم او نحوهما
فان الاحتياط بالنظر اليه ان يصلي في الثوبين الى خمس اذا افتقل المكلف للجمعة و
لم يقدم الوضوء على الغسل وشك في اجزاء الغسل عن الوضوء وفي جواز الوضوء
بعد الغسل فالاحتياط ههنا تحصيل الوضوء بعد احداث ما يوجب الوضوء السادس
اذا خرج من المكلف ماء وشك في كونه موجبا للغسل او الوضوء فالاحتياط ههنا الا
تيان بما يرفع الحدثين السابع اذا وقعت نجاسة في ماء لا يعلم كونه كرا او لا يمكن الاستعلام
فالاحتياط ح ان يهريق الماء ويتيمم ويصلي الثامن اذا وقع نكاح لم يعلم صحته وفساده

ههنا فعل الصلوة الا الجواز
وكالجاهل بالنشوز اذا ظهر عنه
اشتباهه بالبخس فان الاحتياط

يجب على الزوج ترك الاستمتاع وترك التزوج بخامسة وباختها ويجب على الزوجة لانكه
من نفسها ولنه لا يتزوج بغيره التاسع اداح من الجرجيوان لم يعلم حرمه الشارع
اباحة فالاحتياط لنه لا يوكل لحم العاشر اذا ورد حديث ضعيف دال على وجوب
ما علم جوازه من دليل اخر فالاحتياط لنه ترك ولكن هذه الاحتياط ليس واجب بل هو
من باب الورع واعلم اذا دل الحديث الضعيف على وجوب عمل لم يعلم ما دل الا على
جوازه فلا يجوز العمل به كما اذا دل على صلوة خاصية واذا دل الحديث الضعيف على حرمة
فعل فالاحتياط ترك الاجتناب منه ولكن ليس واجب بل هو من باب الورع انتهى ما اوردنا
ذكره من مواضع الاحتياط فلما عرفت حكم ما تلوناه عليك من المواضع قدرت على معرفة
حكم ما لم نذكره من المواضع **الثالث** من وجوه تقسيم الفعل قد يوصف العبادة
بكونها مجزئة كالصلوة الجامعة للاركان والشرائط وقد توصف بكونها غير مجزئة كالصلوة
الخالية عنها وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء اذا امكن لنه يقع على وجهين او وجوه
واما ما لا يكون كذلك كرد الوديعة فلا يوصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على
وجه واحد ومع كون الفعل محرما لنه لا يثاب به كافر في سقوط التعبد **الرابع**
العبادة الموقتة توصف بالاداء والقضاء والاعادة ان اتى بها في وقتها المحدود
سمي اداء ولنه اتى بها بعد خروج وقتها سمي قضاء ولنه اتى بها مرة ثانية لوقوع الاولى
على نوع من الخلل سمي اعادة **فرعان** الاول اذا غلب على ظن المكلف في الواجب
الموسع انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فات فعله في وقته اجمع عسى بالتاخير عند

الاصوليين واستدلوا عليه بان المكلف متعبد بظنه ومقتضاه تعين اول الوقت
للاتيان به وفيه نظر لان الاصل بقاء التوسعة ولانه كما ان المكلف متعبد بالظن وقد
بينا سابقا ان الظن ليس مناطا للحكم بل مناط الاحكام هو العلم ولو اخره وعاش
الى وسط الوقت او اخره فاختلفوا في كونه اداء او قضاء نقل عن الغزالي وجماعة
من الاصوليين انه اداء ولا عبرة بالظن بعد انكشاف فساده فيبقى الحال كما كان قبل
حصوله ونقل عن القاضي ابي بكر انه قضاء لتعين وقته بسبب غلبة ظنه وبطلان هذا القول
في غاية الظهور والثاني في لو اخر المكلف الاتيان بالواجب في اول الوقت مع علمه بالظن
بالسلامة والبقاء الى الثانية فاتفق موته فجاءة او قتل فجاءة قبل دخول الثاني الوقت قال
الاصوليون لا يجب القضاء لعدم تعين اول الوقت بالظن **الرابع** التحقيق
لنه القضاء لا يجب عقلا ولكن يجب بنظر العمومات الدالة على وجوب القضاء على ما مر
فريضة من الفرائض **الخامس** الفعل قد يكون عزيمة بان يجب او يندب لا مع قيام المقتضي للمنع كالصلوة
او رخصة وهو الجائز مع قيام المقتضي للمنع كتناول الميتة وقد يكون الرخصة كتناول الميتة
عند خوف الهلاك **فصل** في المبادي اللغوية وفيه مسائل **الاولى** ذهب المحققون
من الاصوليين الى ان دلالة اللفظ على المعنى لا يكون الا بالوضع خلافا لعباد بن سليمان
ومن تبعه من المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على المعنى لذاته واحتجوا عليه بانه
لولا المناسبة الطبيعية بين اللفظ والمعنى لكان اختصاص بعض الالفاظ ببعض المعاني
دون غيره ترجيحا بلا مرجح وهو محال واجيب بمنع الملازمة فانه لا يلزم من نفي الراجح المستند

ملاحظ
وهو ما جاز منه

الاذات اللفظ والمعنى فى المرجح مطلقا والمرجح اما ارادة الواضع بسبق المعنى الى فهمه
حال حضور اللفظ بباله وفيه نظر لان تعلق الارادة بشئ من دون مرجح لا يرجح
ملا مرجح والترجح لا مرجح عندنا وان كان عرفيا على ما بيناه فى كتاب بهجة الدارين وكتاب
حكمة العارفين ولكنه ممكن غير واقع من الفاعل المختار ابدا فلا بد من مرجح غير الارادة
وهو سبق المعنى حال حضور اللفظ بالبال لا بيانه فرجح الله تعالى تقدير كونه واضعا كما
ذهب اليه جماعة من الاصوليين ثم اتول ما نسبا لاعبادة واتباعه قول بعيد لا يجوز نسبته
الا مع زيادة فى عقل وشعور فانه لم يراد هم غير ما يستفاد من حفظ كلامهم وهو لزوم الواضع
فى الوضع المناسبة بين اللفظ والمعنى كالتقسيم لشئ خروج وضعه للكبرى اباتة والغصن
بعض خروج وضعه للكبرى ليس كذلك بشهادة ان مرادهم ما ذكرناه دون
ما يتوهمه وعلى هذا كلامهم موجه لا باس به **الثانية** اختلف الناس فى الواضع فذهب
ابو الحسن الاشعرى وابن فورك وجماعة من المتكلمين الى ان الواضع هو الله وتستفاد الوضع
بالتوقيف الالهى وذهب ابو هاشم واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من
واحد او بتجاء اتفقوا على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرف الواضعون غيرهم ذلك
الوضع بالقرائن والاشارات وقال ابو الحسن الاسفرائنى الى الذى اعتقده الفرق بين
علم الاصطلاح توقيفى والباقى اصطلاحى وتوقف القاضى ابو بكر والغزالى واكثر المحققين
وهو الاصح احتج الاولون على التوقيف بوجوه الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والمراد
قوله وفى آياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة بل

ما يصدر منها من الكلام تسمية للسبب باسم السبب والثالث لو لم تكن اللغات توقيفية
لكانت اصطلاحية والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت من كون الواضع
من البشر لاستحالة مذهب عباد والنجار من ان الله تعالى خلق فى اذهانهم علوما ضرورية
ثبت الاخر واما بيان بطلان التالى فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان كل واحد
من المصطلحين قادرا على تعريف اصحابه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر
دالة على تلك المعانى والكلام فى تلك الالفاظ ووضعها كالكلام فى الاولى ويتسلسل وهو محال
واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات لو كانت توقيفية لكانت مشاركة عن
ارسال الرسل لان التوقيف من الله تعالى انما يكون على لسان رسول من رسله والتالى
باطل بدليل قوله تعالى ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك دال على ان لكل قوم
كل رسول لسانا سابقا على لسان المبلغ اليهم السابق على التوقيف المستفاد منه والحق
ان كلا من المذاهب المذكورة ضعيف لضعف دلائلها لانه يكون حمل التعليم على
الالهام لاحتياجه الى هذه الالفاظ والاقدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات
مثل كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات والاسماء مشتقة من السمو
هى العلامة او حمل التعليم على انه خلق ما اصطلح عليه غيره والاصطلاح قد يعلم بالقرائن
كالاطفال فلا يلزم التسلسل ويجوز مع توقف التوقيف على بعثة الرسل لجواز
حصوله بالالهام وخلق الاصوات فى الجمادات فالصواب فى هذه المسئلة التوقف
ورد دليلها الاستح **المسئلة الثالثة** فى تقسيم الالفاظ وهو من وجوه **الاول**

ينقسم اللفظ باعتبار الدلالة على المعنى الى ثلثة اقسام المطابقة والتضمن والالتزام
لان فهم المعنى من اللفظ لم كان بتوسط كونه موضوعا له كانت دلالته عليه بالمطابقة
كدلالة لفظ الانسان على الحيوان الناطق ولم كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له
ذلك اللفظ كانت دلالته بالتضمن كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده وعلى الناطق
وحده ولم كان بتوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ كانت دلالته بالالتزام
كدلالة لفظ الانسان على قابل العلم وصنعة الكتابة ولا يخفى ان دلالة المطابقة وضعية محضة
واما الباقيتان فبشارك العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب وللملزوم كان
فهم ذلك المركب وذلك الملزوم مستندا لفهم الجزء واللازم مستندا عقليا ولا شرط
اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية مرددونه كما زعم الاعدام والممتنعات **الثاني**
تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة الى المفرد والمركب وهو قسمة حاصرة لان اللفظ الدال
بالمطابقة اما ان لا يقصد بجزء الدلالة على جزء معناه حين هو جزء او يقصد فان كان
الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كحرف وما اذا جعل علما وما له جزء
غير دال اصلا كما اذا جعل علما او دال على غير جزء المعنى كعبد الله حال العلمية فان له
جزء دالا لكن على غير جزء المعنى او دال على جزء المعنى لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق
اذا سمي به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء منه وما
الدلالة على الجزء الاخر وان كان الثاني وهو لم يقصد الدلالة بجزئه على جزء معناه
حين هو جزء فهو المركب سواء كان تقييديا كالحيوان الناطق او غير تقييدي تام اي

يصح السكوت عليه كقام زيد او غير تام كفي الدار والمراد بالجزء ما هو لازم للمحقق
والمقدر ليدخل في المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزء مقدرا وهو انت
ثم علم من تعريف المفرد والمركب بما بيناه هكذا المفرد هو اللفظ الدال بالمطابقة
الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزء فالقيد بمنزلة الجنس ويتعدد
الدال يخرج المهمل وبقيد المطابقة يخرج الدلالة بالتضمن وبقوله الذي لم يقصد يخرج الدلالة
على جزء معناه يخرج بسائر المركبات ويدخل مثل عبد الله علما لان جزءه لا يدل على جزء
معناه وبقوله حين هو جزء يدخل الحيوان الناطق حال كونه علما فانه يقصد بجزئه
الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزء والمركب هو الذي يقصد بجزئه الدلالة
على جزء معناه حين هو جزء كزيد قائم وعبد الله بقيا **الثالث** اللفظ المفرد لذاته نفس
تصور معناه من غير شركة وهو بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على كل واحد
منها فهو الجزئي كزيد فان نفس تصور زيد مانع من الشركة ويلزم من منع نفس
تصوره من وقوع نفس الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع وقوع الشركة للنفوم
كواجب الوجود او لم يمتنع سواء تعدد افراده في الخارج كالانسان او لم يتعدد
كالشمس ويسمى هذا الجزئي جزئيا حقيقيا وقد يطلق الجزئي على معنى اخر عام مما ذكر وهو كل
اخص تحت اعم ويسمى هذا جزئيا اضافيا لان جزئيته انما هي بالنسبة الى ما هو تحته
ثم اعلم ان الكلي اما ان يكون نفس ماهيته ما تحته من الافراد المشتركة فيه وهو النوع المجتمع
كالانسان الصادق على زيد وعمرو ورسموه بانه كلي معقول على كثيرين متفقين بالحقيقة

في جواب ما هو اما لم يكن داخلا فيها وجزء لها فاما لم يكون تمام المشترك بينها او لا
والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان والفرس وغيرهما من الانواع
على كثيرين مختلفين بالحقايق فانه تمام المشترك بينها ويسمى بانه كلي مقول في جواب اي شيء هو او ما هو والثاني الفصل
كالناطق للانسان ويسمى بانه كلي مقول في جواب اي شيء هو في جوهره للان هذا
السؤال طلب لتميز المقوم واما لم يكون خارجا عن الماهية وهو اما لم يكون مختصا بالماهية
بحيث لا يصدق على غيرها وهي الخاصة ويسمى بانها كلية تقال على افراد حقيقة واحدة
فقط لا عرضيا او لا يكون محققا بها بل يشترك فيها معها فيه وهو العرض العام كالماشي
للانسان ويسمى بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها فقط لا عرضيا فالكليات
منحصرة في هذا الخمسة النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ثم اعلم ان العرضي
الخارج عن الماهية اما لم يكون لازما وهو ما لا ينفك عنها اصلا او معارقا واللازم اما لم
يكون لازما للماهية وهو الذي لا ينفك عنها وجودا وتوهما مثل الزوجية للاثنين والعدد
للثلثة او للموجود كالسواد للزنجي والبياض للثلج فانها لازمة للوجود الخارجي دون
التوهم اذ يمكن لم تصور زنجيا ابيض وروميا اسود ولازم الماهية اخص من لازم الوجود
فان كل لازم ماهية الشيء فهو لازم له في حالي وجوده ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء حالي
وجوده الخارجي ما لا يكون لازما للماهية والمفارق اما لم يكون سريع الزوال كالحمرة الخجل
وصفرة الوجل او بطيئة كالشيب والاول اللفظ المفرد لم يستقل بالدلالة على معناه
فهو الاداة ولم يستقل فهو الفعل لم يدل بصيغته على الزمان المعين والا فهو الاسم

القسم الثاني من تقاسيم الالفاظ باعتبار نسبتها الى معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد
بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة دون التضمن والالتزام اعلم ان اللفظ
المفرد ومعناه اما لم يتحدا بان يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثر احدهما
بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة
الاول لم يكون اللفظ واحدا ومعناه واحدا وهذا على اقسام لان ذلك المعنى
الواحد اما لم يكون مشخصا او غير مشخص والاول يسمى اللفظ على لم يفتقر في الدلالة على المعنى
الى قرينة زايدة على الوضع ويسمى بخير ان افتقر الى قرينة في دلالته كانا وانت فان
دلالتهما على شخص معين بقرينة التكلم والخطاب والثاني وهو كون المعنى غير مشخص اما لم
يكون بالنسبة الى الافراد المشتركة على السواء من غير تفاوت ويسمى متواطيا اي متوافقا
كالانسان الذي يتساوى فيه افراده كزيد وعمرو او لا يكون بالتسوية بل يكون افراده
متفاوتة فيه بان يكون بعضها اولى به من البعض الاخر كالموجود بالنسبة الى الجوهر والعرض
فانه للجوهر اولى من العرض او يكون شيوعه للاحد ها اقدم من شيوعه للاخر كالوجود بالقوة
الى العقة والمعلول او يكون بعضها اشد من البعض كالبياض فانه في الثلج اشد منه في
العاج ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا لان السامع له يتشكك بين كونه
مشتركا او غير مشترك والثاني فانه لم يكون اللفظ كثيرا والمعنى كثيرا او تسمى تلك الالفاظ المتباينة
كالانسان والفرس فانهما لفظان لكل منهما معنى غير معنى الاخر والثالث لم يتحد المعنى
ويتكثر اللفظ ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والرابع لم

يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا للكل واحد وملك
المعاني المتكثرة وضعا اولا اولا اول الشركة كالعين الموضوعة للباصرة والنابعة
والذهب والجاسوس ولزم ان يكون موضوعا للمعاني المتكثرة وضعا اولا فهو الحقيقة
والمجاز لزم وضع لاحدهما مستعمل في الثاني بان لم يغلب فيه كالاسد الموضوع
للحيوان المفترس المستعمل في الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المستعمل فيه على
استعماله في الموضوع له يسمى منقولا ثم ان قل له لزم كان اهل اللغة يسمى منقولا لغويا
كالقارورة الموضوعة اولا للماء يستقر فيه الشراب ثم نقلها اهل اللغة الى الانسان المخصوصة
المتخذة من الزجاج ولزم كان الناقل شارع يسمى منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة
لغة للدعاء والصوم الموضوعة لغة للامساك عن الاشياء ثم نقلها الشارع على
القائلين بالحقيقة الشرعية الى الافعال المعهودة والامساك عن الاشياء المخصوصة في
زمان مخصوص ولزم كان الناقل اهل العرف يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة لما
يدب على الارض فنقلوها اهل العرف بعضى منقولا الى الفرس ولزم كان النقل من تعميم
المعنى للمناسبة بين المعنيين يسمى مرتجلا كجعفر الموضوع لغة للصغير المنقول الان
سمي به الفرج اللفظ لزم لم يحتمل غير معناه وهو الراجح المانع من النقيض فهو النص
كالغسل مثلا فانه لا يحتمل غير معناه وهو الراجح كالمسح وغيره ولزم احتمل وكان الموضوع له
راجحا فهو الظاهر كالعام مثلا فان الراجح المتروك الموضوع له وهو جميع الافراد وان
احتمل التخصيص ولزم تساويا فهو المجمل ويسمى ايضا متشابها كالقرء الموضوع للطهر والحيض

وجوه

للمعنى

وقد يطلق المتشابه على الاية التي اشتبه علينا كونها غير منسوخة كما يطلق المحكم على اية علم كونها
غير منسوخة الخامس اللفظ المركب لزم كان تاما بحيث يحسن السكوت عليه ودل على طلب الفعل الاشتراك
دلالة اولية اي وضعية فهو الامر لو انتهى لزم قارن الاستعلاء والا فالتماس لزم قارن
التساوي والسوال والدعاء لزم قارن الخضوع والتذلل والزم دل على طلب الفهم فهو
الاستفهام ولزم يدل على طلب دلالة اولية ان لم يحتمل الصدق والكذب فهو التنبيه
ويندرج تحته انواع التمني مثل ليتني كنت معهم والترجي مثل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا
والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل والله والنداء مثل يا زيد والعرض مثل الا تزورنا
ولزم احتمل الصدق والكذب فهو الخبر والجزم القول الجازم ولزم لم يكن تاما فهو ناقص
تقييدي وهو المركب من الموصوف والصفة كالحيوان الناطق او المركب من المضاف
والمضاف اليه كزامي الجارة او غير تقييدي وهو المركب من اسم واداة كزيد في
او فعل واداة كصعد على الفصل في الاشتقاق وهو اقتطاع فرع من اصول يدور اصل
في ملك الفروع وفيه مسائل ولكن نكتفي ههنا بذكر مسئلتين لعدم فايدة لغيرهما
الاولى الزم المشتق عند وجود المشتق منه وبقاءه كالضارب اطلاقه على حامل السوط
عند الضرب حقيقة بالاتفاق واطلاقه على حامل السوط بعد انقضاء الضرب مجاز بالاتفاق واطلاقه
على من تقدم ضربه وانقضى حقيقة عند المعتزلة وهو هذا القول هو المنسوب الى الامامية
والى ابن سينا ومجاز عند الاشاعرة وقيل ان كان ما يمكن بقاؤه كالقيام
والقعود ونحوهما فهو مجاز والا فهو حقيقة وهذا القول هو القوي عندي ويدل عليه

لنا المولى اذا قال للعبد اكرم كل ضارب لزيد يتبادر الى الذهن كل من يضرب زيدا سواء
تقدم وانقضى ضربه او لم يتقدم بل هو ضارب بالفعل والتبادر من علامات الحقيقة ودل
على ما اخترناه ايضا انه لا يصح نفي الضرب عن الضارب لزيد اذا انقضى ضربه فلا يصدق قولنا
انه ليس بضارب لزيد وعدم صحة النفي ايضا من علامات الحقيقة واما اذا قال المولى للعبد
اكرم كل جالس واكرم كل قائم فالمتبادر من كل من كان على هيئة الجلوس وهو
على هيئة متقدم جلوسه وقيامه واستدل المعترلة والعلامة رح في التهذيب على القول الاول
بوجوه كلها مدخولة واستدلوا ايضا بالاشاعرة بما هو اضعف منها وهو

المسئلة الثانية

انه هل يشترط في صدق المشتق على الذات قيام المعنى المشتق منه بتلك الذات ام لا
الثاني مذهب المعترلة وبعض الشيعة واستدلوا عليه بانه لو كان قيام المعنى الذي منه
الاشتقاق بالذات التي يصدق عليها المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق
على من صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما الملازمة فلان
قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت للمفروب لا لمن صدر منه الضرب والمشتق صدق
الضارب على من صدر منه الضرب لانتفاء شرط ولان الله تعالى متكلم وليس الكلام قائما به
تعالى لانه عبارة عن الحروف والاصوات الحادثة الممتنع قيامها بذاته تعالى وانما يقوم بما خلقه
فلو صدق اللفظ المشتق على الذات بقيام المعنى بها لوجد المشروط بدون شرطه وانه محال
وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق ليس قائما بذاته تعالى عبارة عن المخلوق اذ لو كان
مغايرا له لزم التسلسل وليس المخلوق قائما بذاته تعالى بالضرورة واعترض عليهم بانا لا نسلم

لنا الضرب قائم بالمفروب اذ ليس المراد به الاثر القائم بالمفروب بل المراد تاثير القادر
فيه وذلك التاثير انما هو قائم بالضارب لا بالمفروب واطلاق المتكلم من تكلم بالجارحة
وصدور هذه الاصوات والحروف على سبيل المجاز لا على الحقيقة لان المتبادر من المتكلم من
تكلم بالجارحة وصدور هذه الاصوات والحروف والقول القول الاشاعرة واستدلوا عليه
بالاستقراء وحاصل كلامهم انا تتبعنا الكلمات المشتقة فلم نظفر بكلمة منها صادقة على ذات
والمعنى المشتق منه قائم بغيرها واجيب بان الاستقراء ضعيف وبتقدير وجود الصور المذكورة
وفيه نظر لما عرفت فهو ضعيف قوله المعترلة في الصور المذكورة

فصل

في المراد وهو اللفظ
الموضوع لمعنى وضع له لفظا اخر وهو جايز الوقوع لامكان ان تتضع قبيلة لفظا لمعنى ووضعت
له قبيلة اخرى لفظا اخر ويجوز وقوعه من واضع واحد والباعث عليه التسهيل والتاكيد
على الفصاحة وقيام الوزن باحد اللفظين دون الاخر وكذا السجع والقلب والتجانس
وغيرها ويدل ايضا على جوازه وقوعه كالانسان والبشر والقعود والجلوس منها مترادفان

الاول

نقل عن قوم لنا التابع والمتبوع كقولهم شيطان ليطان وحسن بسن مترادفان وهو
التحقيق انهما ليسا بمترادفين لان المترادف يجوز افراده واطلاقه منفكا عن ذكر مرادفه
التابع فانه لا يقال ليطان وبسن منفكا عن ذكر الشيطان والحسن الثانية قالوا للتاكيد
والمؤكد مترادفان والحق انهما ليسا بمترادفين لان المؤكد هو اللفظ الموضوع لتقوية
ما يفهم من لفظ اخر ولا يفيد اصل المعنى كما في الرجلان كلاهما وجاءني القوم كلهم واجمعون
وكذا نحو الذاهب والمنطلق مترادفان وليسا بمترادفين لان الحد يفيد علل الحدود

على هيئة الجلوس وهو

المغايره له **فصل** في البحث عن المشترك وهو اللفظ الموضوع لحقيقتين فازاد وضعا
او لا فرق بعد الحقيقة المراد في المتواطي والمشكك فانهما موضوعان لحقيقة واحدة
مشتركا قبل وضع الاول المجاز فان المعنى المجازي موضوع له اللفظ وضعا ثانيا متنوعا
عما المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة التي بينهما واختلف الاصوليون في وجود اللفظ المشترك
في لغة قوم انه واجب والاخرون انه ممتنع والمحققون قالوا انه ممكن وهو المختار عندنا
لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان القوم لفظ موضوع بحسب اللغة العربية للخيل
والطير بدليل ان السامع اذا سمعه يتبادر الى ذهنه معنوم مشترك بينهما فيكون
متواطيا او مشككا ولا احدهما دون الاخر فيكون حقيقة ومجازا او يكون احدهما
منقولا منه والاخر المنقول اليه فثبت كونه مشتركا بينهما ولنا ايضا جواز ان يكون
لغة بكون وضع اللفظ لمعنيين في قبيلتين فلا يلزم لغة بكون بعضهم انه يجوز لغة بكون
في قبيلة واحدة وتكون الفائدة الاجمالية دون التفصيلية كما هو في اسماء الاجناس
واحتج القائلون بامتناع الاشتراك لا وجوبه وليس دليل يدل عليا وجوبه **هنا**
مسائل **الاولى** هل يجوز استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه ام لا يجوز اختلف الاصوليون
فيه فجوزه القاضي ابو بكر وعبد الجبار والشافعي وابو علي الجبائي ثم اختلف المجوزون فمن
قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض انه ظاهر في الجمع عند التجرد عن القرائن ومن القائلين
انه بطريق المجاز وهو منسوب بعضهم الى جواز مطلقا لكنه في المفرد مجاز في غيره حقيقة وهو مذهب
صاحب المعالم من اصحابنا ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله وابو الحسين البصري وفخر الدين

بانه مستلزم للاخلال بالفهم وهو غير
جايز واجيب بانه مع القرينة لا اخلال
مع لغة الفايدة الاجمالية موجودة
ولا يخفى لزوم ذكره دليل امكان الاشتراك

وهو مختار العلامة في التهذيب وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورفعه
رابع في الاثبات واثبته في النفي واختار المانعون محامدهم بما تقرر لهم ان اللفظ المشترك
بين تلك المعاني اما لان لا يكون موضوعا لمجموعها كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون
وعلى كلا التقديرين يمتنع استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول
فظ لان استعمال اللفظ المشترك في المجموع يكون استعماله في غير ما وضع له فلا يكون
حقيقة بل مجازا ولا يصار اليه الا مع وجود قرينة تمنع من ارادة الحقيقة واما على التقدير الثاني
فاما ان يراد به ذلك المجموع من حيث هو مجموع او كل واحد من افراده فان كان الاول
كان استعمال اللفظ في بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه وان كان الثاني لزم
التناقض لان ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء بالاتيان بفرد من افراده وارادة كل فرد
تقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض واعترض عليه بان الكلام في
استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى بعينه لا في المجموع من حيث المجموع والفرق بينهما ظاهر
فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد قصدا اولا وفي الثاني انما يقصد بالذات
والقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع ويقصد كل واحد لا بالقصد الثاني وبالعرض
وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك المعاني بالمطابقة وفي
في الثاني دالا على كل واحد بالتضمن وح لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى
الاول استعمالا له في بعض معانيه بل في كلها سلمنا لكن لا نسلم لزوم التناقض على ذلك
التقدير قوله لان اراده الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا لا نسلم وانما

الافراد

وفي ذلك المعنى بعينه هو

الاول وبالذات بل بالقصد هو

يلزم ذلك لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا والمجموع مرادا اما على ذلك التقدير فلا يقتضي
لان ارادة المجموع ممتنع الاكتفاء الا بالمجموع ممتنع لاراده كل فرد فكيف يكون اراده كل فرد مناقضة لاراده
المجموع واجيب الاولون بوجوه الاول قوله تعالى لفراته وملائكته يصلون على النبي صلى الله
عليه والمراد من المعلوم لله الصلوة من الله تعالى الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان
ولفظ الصلوة مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة
الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة
بمعنى الخشوع والانقياد وتارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ
السجود هنا اما اراده الخشوع والانقياد فظاهر لانه المعقول من سجود الدواب واما اراده
وضع الجبهة على الارض فلانه خصص السجود بكثير من الناس والخشوع عام في الجميع فالمخصص
ببعض الناس معارض للشامل للجميع فظهر ان استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين
المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لانه لانه الاصل في الاستعمال وهو المطلوب
الثالث لو لم يجز حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة
على اراده احدها والتالي باطل اما احد الامرين اما الترجيح بلا مرجح واما تعطيل اللفظ
واخراجه عن الافاده والتالي بقسميه باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة فلانه
لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك المعاني من غير قرينة مرجحة
عليه دون غيره فيلزم الاول او اما ان لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم الثاني والجواب

من الاول المنع من استعمال لفظ الصلوة في المعنى معا اعني صلوة الله وصلوة ملائكته بل
يحمل لم لا يجوز ان يكون المراد بلفظ الصلوة ههنا صلوة الملائكة بقرينة الضمير في قوله يصلون راجعا
اليهم دون ربه وجوابه الاول بعد تقديره لم لا يجوز ان يصلي وملائكته يصلون سلما لكن لا نسلم
ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما
والاعم لا يدل على الاخص بل الحق انه مجاز لان وحدة المعنى متبادرة الى الذهن من الاطلاق
حقيقة الحنفية عن الثاني بان الفعل في هذه الاية مقدره كالاية السابقة فكانه قيل ويسجد له
اكثر من الناس ومنع ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة على الارض من الاية المذكورة بل المراد
السجود بمعنى الخشوع وهو مشترك بين جميع مراتب السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل
على تخصيصه بالحكم وان سلمنا تخصيصه بالحكم فلنا الكفرة المعاندون ما لهم خشوع وعن
المنع من لزوم الترجيح بلا مرجح او تعطيل اللفظ لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه
وليس في ذلك ترجيح من غير مرجح لان لهذا المعنى احد تلك المعاني لا بعينه رجحانا
على غيره لكونه متيقن الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وعدمها
متحقق فيه واستدل مجوز وه على سبيل الحقيقة بان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه
هو كل من المعنيين لا بشرط كون من غيره على ما هو شان المرتبة لا بشرط شيء وهو
متحقق في حال الانفراد ومن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان
الوحدة يتبادر منها عند اطلاقه وذلك امارة الحقيقة ومع فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو المبهمة
لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء واستدل من ذهب الى الجواز في التثنية والجمع بانه متعدد ان

في التقدير فجاز تعدد دلالتها بخلاف المفرد والجواب عنه بان المتبادر من التثنية والجمع تعدد
المعنى الواحد المستفاد من المفرد فاذا استعملا في المعنيين والثلثة كان استعمالها على
سبيل المجاز دون الحقيقة واستدل صاحب المعالم على ما اختاره من جواز ه مطلقا
لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة وهذه عبارته لنا على الجواز انتفاء المانع بجانبيه
من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ
فتقتضر ارادة الجمع منه الى القرائن اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف موضوعه
لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء تخرجه فيكون مجازا ثم قال ولنا على كونه
حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ
دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما شبه هذا مع كون التعدد
في الاحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح فلا كان يجوز ارادة المعاني المتعددة
من الفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة على التكون كل واحد منها مستعملا في معنى مطلق
الحقيقة فكذا ما هو في قوتها انتهى كلامه اقول فيه نظر والتحقيق ان استعمال المشترك في جميع
معانيه مطلقا لا يجوز على سبيل الحقيقة ولا المجاز لان المتبادر في جميع هذه الصور وحدة المعنى
وهو اما الحقيقة فاستعماله في جميع المعاني يجوز ولا مانع من الاستعمال في الجميع على سبيل
المجاز بان يراد بالمشترك على سبيل التجوز المسمى به وهو عام شامل لجمع المعاني وما اوهمه
رحمه الله من لزم التثنية والجمع في قوة تكرير المفرد بالعطف ممنوع لان المتبادر من التثنية والجمع

تكرير المفرد من مفرد واحد والتبادر علامة الحقيقة واراد المسمى من الزيدين والزيدون
لا بعد فيه بل المتبادر من العلم اذا ثنى او جمع المسمى والتبادر علامة الحقيقة واراده ولكن المفرد
المثبت لا يجوز استعماله في الجمع لانه لا يستحق عقلا لذهن رايته هنا شائعا وراد بجمع المعاني
او جمع الافراد من مفرد واحد كما لا يخفى على الخبير البصير فصل في الحقيقة والمجاز اما الحقيقة فهي اللفظ المستعمل
في ما وضع له في اللغة التي وقعت المخاطبة بها واما المجاز وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له اللغة التي لاجل مناسبة لما وضع له واقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية وشرعية ووجود
الاولى ظاهر هنا لان الالفاظ وضعت لمعاني واستعملت فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا
ذلك لكن الاصوليين وللعلماء اصطلاحات لم توضع في اللغة بل اصطلحت فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون
غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء وهذه الحقيقة العرفية تنقسم الى العرف الخاص
وقد يكون العرف عاما وهو الذي لا يختص بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة كالدابة
التي استعملها اهل العرف العام في الفرس بعد ما وضعت لما يدب على الارض اما الحقيقة
الشرعية وهي اللفظ الذي نقله الشارع من موضوعه اللغوي الى معنى اخر بحيث اذا اطلقه
فهم منه ذلك المعنى المنقول اليه فقد اختلف الاصوليون في اثباته ونفيه وهذه
عبارة صاحب المعالم في نقل الحج اجمع المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للاركان
المخصوصة بما فيها من الاقوال والنيات ولذا الركوه لاداء مال مخصوص الى اصناف
مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني الى الفهم عند اطلاقها
وذلك علامة الحقيقة ثم لنا هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى

اقول وبتبدل الاصطلاحات في قول العلماء اصطلاحات الالفاظ المصطلح عليها استعمالها في المعاني المخصوصة المغايرة للمعاني
والعلق عليها اللفظ الا صطلاحات بحيث اذا اطلق اللفظ انصرف الكلام الى المعنى المتعلق به اللفظ بحسب ذلك الاصطلاح
تشبيه للشئ بالشئ في وضع اللفظ بازاء المعاني وهي
لذه هذه الالفاظ بازاء هذه المعاني وهي
العلماء بالاوضاع ومعرفتها ومن هذا يعلم ان ما
از اطلقت فلان من علماء هذا العلم كذا فذلك
ان اصطلاحات هذا العلم كذا فذلك
الاصطلاح صار لها المعاني
وضعها لها دون معانيها اللغوية

ونقلها اليها وهو منع لحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها
لئلا تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما ان اريد مجازاتها
لغة الشارع استعملها في غير معانيها اللغوية لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا
من اهل اللغة لم يشتهر فافاد بغير قرينة فذلك المعنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان
اريد بالمجاز ما لم يستعمل اهل اللغة استعملوا في هذه المعاني والشارع يفهم فيه فهو خلاف الفرض
لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى مع معرفته
وتانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات
لغوية لما فهمت الا بالقرينة وهو كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة تبحث اما في الحجة فلان
دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت
بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة ولئن كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي
يلزم منه كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك
منع لحقيقة الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع
لا في اطلاق الشارع فهي حقيقة عرفهم لا شرعه واما في الوجه الثاني فلما اوردناه
على الحجة من السبق الى الفهم بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة
الثانيين وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية
لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما يتضمنه ولا يصح الا لفهم شرط التكليف
ولو فهموها ايانا لنقل ذلك لشاركناهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او

بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والاما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على انه لو افاده
تقضى مشكلا بالتواتر الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل اما الملزوم
فلقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون وقوله تعالى بلسان عربي مبين والحصر
لم يضعوا الا المفروض فلا يكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن
عربيا لاشتماله على ما بعضه ما حقيقة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا
عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار التردد بالقرائن كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير قرائن لهم يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وان
وهنا طرق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم بالنقل ما تيناول هذا منعنا بطلان اللازم وان
عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف
وقد جعلها الشارع حقايق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان
المجازات احادية عربية ولئن سلم العرب باحاديتها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها
مع التنزل بمنع كون القرآن كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق
القرآن على السورة وعلى الآية فان قيل للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة
وعلى الآية فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض القرآن وبعض الشر لا يصدق
عليه انفسل ذلك الشر قلنا هذا انما يكون في عالم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم
كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه
اسم للجنس البسيط البارد الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيوجد هذا

الجواهر ويراد بالماء المفهوم الكلي ويقال ان بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي
هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن مرتجلا التنزيل فيصدق على السوره انها قرآن
وبعض من القرآن بالاعتبارين على انا نقول لم لم القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع
الشخصي ومعنا اخر فيصح بهذا الاعتبار لم نقال السورة بعض القرآن اذا عرفت هذا فقد
ظهر لك ضعف الجنبين والتحقيق لم نقال لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني اللغوية
وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم حال الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكوره اما كون
ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى اذا جرد عن قرينة فليس معلوما
لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا وثوق بالمعاني
مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب المتاخرين ولو كان المتقدمون معهم
مشاركا في الضعف لدليل المثبتين انتهى كلام صاحب المعالم اقول التحقيق عندي كما
مذهب المثبتين لانا نعلم لم كل من تتبع احاديث النبي صلعم واحاديث آله عليهم السلام لفظ
الصلوة او الصوم او الزكوة او الحج او غيرها من الالفاظ الشرعية لا يتبادر الى ذهنه الا المعاني
الشرعية دون اللغوية والتبادر من علامات الحقيقة واحاديث ائمتنا كلها احاديث النبي صلعم
وهم حفظتها فلا يلزم لم تكون حقيقة شرعية **فصل** في الفرق بين الحقيقة والمجاز وقد ذكر
الاصوليون لذلك وجوها محشة فمنها ما يشترك فيه الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما
الاول نقل اهل اللغة على كون اللفظ حقيقة او مجازا اقول لم كان مرادهم باهل اللغة
واضعوها فالاطلاع على نصهم متعذر لانه بعد لم يثبت لم الواضع هو الله او غيره ولم كان

مرادهم باهل اللغة المتتبعون للغة كالجوهري وامثاله فقولهم ونصهم حجة فليس كذلك
الثاني لم السبق المعنى الى افهام المتحاورين باللغة عند اطلاق لفظ مجردا عن القرائن
واستدلوا على كونه علامة للحقيقة بانه لو لم يكن اللفظ موضوعا للمعنى الذي سبق الى الفهم
لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال اقول فيه نظر لانا لا نسلم لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير عدم
وضع اللفظ للمعنى السابق الى الفهم لانه يمكن لم يكون استعمال اللفظ فيه على سبيل المجاز
ولكن لكثرة استعماله فيه يسبق الى الفهم ولم لم يسبق الا حد الحقيقة الا في صوره يسبق المعنى
الى الفهم ولا يحمل ولا يخطر بالبال غيره الا مع قرينة كلفظ الحمار فانه لا يسبق منه الى الذهن
الا الحيوان المعلوم ولا يخطر بالبال معناه المجازي وهو البليد الا بالقرينة واما اذا سبق
المعنى الى الفهم لكثرة استعماله فيه ومع هذا احتمل غيره فلا نسلم كونه علامة الحقيقة الثالث عدم
جواز سلب اللفظ عن المعنى المستعمل فيه علامة الحقيقة كالمجاز جوازه علامة المجاز كلفظ الحمار
مثلا فانه قد يستعمل في الحيوان المعلوم وقد يستعمل في البليد فنرى لم اللفظ لا يجوز سلبه عن
الحيوان نفهم انه حقيقة فيه ونرى انه يجوز سلبه عن الانسان البليد نفهم انه مجاز فيه الرابع
استعمال اهل اللغة اللفظ مجردا عن القرينة فانه يعلم منه لم ذلك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى
واستدلوا عليه بانه لو لم يعلموا لم ذلك اللفظ يستحق لذلك المعنى لكونه موضوعا له او لما
عن القرينة الخامس ما عدوا من علامات الحقيقة الاطراد كالعالم فانه صادق على كل ذي
علم لا على بعض دون بعض بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد وفيه نظر فان المجاز قد يطرد
فان الحمار مثلا يطلق على كل بليد والاسد يطلق على كل شجاع والحقيقة قد لا يطرد فان

فالتحقيق لم يسبق المعنى الى الفهم ليس دليلا على الحقيقة ح

يطلق على الزجاجة لاستقرار الشيء فيها والكوز مما يستقر فيه الشيء ولا يطلق عليه الجرة
وقد مر علامات المجاز عدم التبادر والاحتياج الى القرينة في الدلالة وفيه نظر لانه
ينتقض بالمشترك بالنسبة الى كل واحد من معانيه فانه ليس مجازا فيه مع عدم سبق
معناه الى الفهم عند اطلاقه والاحتياج الى القرينة فتامل وقد وا يضا من علامات
المجاز تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لغة كقوله تعالى واسئل القرية فان السؤال يستحيل
تعلقه بالقرية فيعلم ان المراد بها المجاز وهو تسمية المحوى باسم الحاوي
اعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعليقها به يوجب العدول الى المجاز ولكنه على انواع
الاول ان يكون التجوز في المتعلق به دون المتعلق كالمثال المذكور فان السؤال المتعلق
جار على حقيقته والتجوز فيما تعلق به السؤال وهو القرية والثاني عكس هذا
كقوله تعالى ردد لي بقضي فقد علق الارادة بالجدار وهو محال والتجوز ههنا انما
هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي لسقوطه
واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره والثالث وهو ما يحتمل الامرين مثل قولك
رايت اسدا يسجد فانه يحتمل فيه التجوز في الاسد بان يراد به الرجل الشجاع ويحتمل
التجوز في السجود بان يراد بها غير وضع الجبهة على الارض فصل في اقسام المجاز
من وجوه الاول اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس وهو يغتاظ
او فيهما مثل احياني الكتاب بطلعتك اهلكتني نهضه اذا المراد من الاحياء السرور ومن الاهلاك
الروية ومن الطلعة الصورة الثاني اما ان يكون بالزيادة والنقصان اما الزيادة فنوعان

يضيف الى الكلمة ما لولاه لكانت جارية على حقيقتها كقولك ليس كمثله شيء فان الكاف
لو لم يضف الى لفظ مثله لكان الكلام جاريا على حقيقته واما النقصان كقولك
واسئل القرية فانه لو قيل واسال اهل القرية لجرى الكلمة على حقيقتها الثالث
ان يكون المجاز بالنقل وهو نقل اللفظ عن موضوعه الى غيره لعلاقة بينهما والعلاقة
التي اعتبروها اهل اللغة احد عشر نوعا الاول اطلاق لفظ السبب على المسبب اما الفاعل
مثل نزل السحاب او القابل مثل سال الوادي او الصورة كاطلاق لفظ القدرة
على اليد فان القدرة تشابه الصورة لليد واما الغاية كتسمية العنب خمرا او العقد
نكاحا الثاني عكسه وهو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض الشديد موتا
الثالث تسمية الشيء باسم شبهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى هذا
بالمستعار الرابع تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة كقوله تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها الخامس تسمية الشيء باسم جزءه كما يقال للزنجي انه اسود ولو كان بعض
اعضائه ابيض السادس عكسه كاطلاق لفظ العين على الجاسوس السابع تسمية
الشيء باسم ما يؤل اليه كتسمية العصير خمرا الثامن تسمية الشيء باسم ما كان عليه كالضارب
لمن انتفى منه الضرب على راي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم لا يجوز هذا الاطلاق
حقيقة وهو الحق وقد تقدم ذكره وجاز التاسع تسمية الشيء باسم مجاوره كتسمية المزادة
المحمولة على الجمل براوية وهي اسم للنفس الحامل العاشر تسمية الشيء باسم بعض جزئياته
كتسمية الاعتقاد على الحادي عشر تسمية الشيء باسم متعلقه كتسمية المخلوق خلقا فصل

بلغت

اختلف الاصوليون في انه هل يشترط اطلاق اللفظ حال معناه المجازي في كل صوره النقل
عن اهل اللغه ام يكفي فيه ظهور العلاقه فنسب الاجماعه مرالاصوليين منهم فخر الدين
الاول والى الاكثرين الثاني وهو الحق لنا انه لو كان النقل عن اهل اللغه شرطا لما وقع
التجوز دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمه فظاهره لاستحاله وجود
المشروط حر دون شرطه واما بيان بطلان التاليه فلان المحقق الشرعيه والعرفيه
مجازات لغويه ومن المعلوم لنا ان اهل اللغه لم يستعملوها في المعاني الشرعيه والعرفيه مطلقا
لا حقيقه ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها واحتج المخالف بوجهين الاول
لو لم يكن المجازات منقوله عن اهل اللغه لما كانت عربيه والتاليه باطل فالمقدم مثله
والملازمه ظاهره واما بيان بطلان التاليه فلانه يلزم خروج القران عن كونه عربيا لكثير
من كثيره وانه محال لما تقدم الثاني لو لم يكن النقل من اهل اللغه شرطا للتجوز لجاز
التجوز في كل صوره يتحقق فيها العلاقه من المعنيين والتالي بطله فالمقدم مثله والملازمه
ظاهره واما بيان بطلان التاليه فلان العلاقه ثابته بين الاب والابن والنخله الطويل
والجبل الطويل والشبكه والصيد مع انه لا يقال للاب ابن وللابن اب ولا يقال
لما عاير الانسان من الاشياء المشاركه له في الطول نخله ولا يقال للشبكه صيد ولا بالعكس
والجواب عن الاول لم لا يجوز ان تكون تلك الالفاظ التي اشتمل عليها القران العزيز مجازات لغويه
وانما استعملت في معانيها لاجل مناسبتها للمعاني اللغويه مع اعطاء اهل اللغه
القانون الكلي في التجوز عند وجود العلاقه فان اراد الشارطون بالنقل هذا القدر

فهو مسلم لا نزاع فيه والا كان ممنوعا واجيب عن الثاني في بيان التجوز انا لم نجوز بالقصد
المذكوره لنص اهل اللغه على عدم جوازه لعدم فهمهم على جوازه وعدم مستند الموجود المانع
الا العدم المقتضي وفيه نظر لعدم ثبوت نص من اهل اللغه على المنع على التحقيق والجواب
لنا العلاقه المسوغه للتجوز انما هي العلاقه التي اعتبر اهل اللغه نوعها وقد تقدم ذكرها
علم منه تسويغ التجوز عند العلاقه المذكوره لتحققه في كلامهم ولم يوجد لهم نص على المنع
عند وجود مطلق العلاقه فعدم جواز التجوز في الصور المذكوره لفقدان العلاقه المعتبره
عند اهل اللغه فهنا **فصل** في عدة مسائل **الاولى** الحقيقه لا تستلزم المجاز قطعا
والثانيه الحق العكس ايضا فان المجاز متوقف على الوضع السابق اما على الاستعمال فلا او بعد
الوضع وقبل الاستعمال لا حقيقه ولا مجاز **والثالثه** المجاز له فوايد منها صنايع البديع
وعذوبة اللفظ والتعظيم والتحقير والمبالغه قال رايت اسدا ابلغ من رايت انسانا
كالاسد **والرابعه** المجاز واقع في اللغه عند اكثر الاصوليين كاستعمال الاسد في الشجاع
في البليد وهو كثير وخالف فيه ابو اسحق واصحابه من علماء المخالفين واحتج المخالف بان المجاز
يحتمل بالفهم لانه على تقدير يتردد ذهن السامع بين المعنى الحقيقي والمجازي والجواب لا نسلم
انه يحتمل بالفهم لانه على تقدير نصب القرينه يفهم المعنى المجازي ولا يلزم اخلال وعلى تقدير عدمها
يتبادر الى الذهن المعنى الحقيقي ولا يلزم ايضا اخلال **والخامسه** الحق وقوع المجاز في القران
والدليل وقوعه فيه والايات المشتمله على التجوزات كثيره منها قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض
وقوله واسال القريه وقوله واشتعل الراس شيبا **والسادسه** اذا ورد لفظ حقيقه ومجاز

مع عدم القرينة يجب حمله على الحقيقة لانه لا يتبادر الا الذهن من اللفظ ولا يفهم منه الا المعنى
الحقيقي فحينئذ لو حمل العبد اللفظ على المعنى المجازي دون الحقيقي وعمل المجازي عد عاصيا مخالفا
لمولاه فثبت انه لو حمل اللفظ مع عدم القرينة على المعنى الحقيقي وجب وقالت الحنفية اذا دار اللفظ
والمجاز رجح بين الحقيقة المرجوحة لغلبة استعمالها التي بلغت بهجرها الى حد المجاز الراجح لكثرة استعمالها
الذي بلغ اشتهاره الى حد الحقيقة قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوت الاولوية
قبل اشتهار المجاز وكذا يثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح
اولى لظهان رجحانه وقال محمد يتساقطان لان كل واحد من الحقيقة والمجاز
المذكورين راجح على الاخر من وجه مرجوح من وجه اخر فتحقق التعادل وهو ما اختاره
العلامة رحمه الله والحق ان اللفظ على هذا التقدير من المتشابه الذي يحكم فيه بالتوقف
لان المخاطب حينئذ لا يفهم مراد المتكلم لوقوع التعارض بين الحقيقة والمجاز القائمة
الحقيقة قد تصير مجازا او بالعكس اما الاول فان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
بحيث يصير مستقرا في دلالته عليه الى انفهام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال
اللفظ في المعنى المجازي ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرائن
فتنقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية والتاسعة اختلف
الاصوليون في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي فمنعه قوم وجوزه اخرون
ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا بالاعتبارين
حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين لان

الملازمة على شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان
لفظ المجاز مذكوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة ومذكوم معاند الشئ معاند لذلك الشئ
والازم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز
والكناية رجح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا الاستعمال فيما وضع له باعتبار
ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه
فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معاندة فاذا
لم يكن ثم معاندة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتجوا بكونه مجازا بان استعمال
لها استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو
داخل فكان مجازا واحتج العامل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد
من المعنيين والموضوع له حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين
حكم والتحقيق انه يجوز استعمال اللفظ على سبيل التجوز في معناه الحقيقي والمجازي اذا كان
اللفظ جمعا او تثنية او نكرة في سياق النفي لان العقل يستحسن قول الرجل رايت حمرا
اذا نصب القرينة بان مراده المعنى الحقيقي مع معناه المجازي فهو البليد وكذا التثنية
والنكرة الواقعة في سياق النفي واما النكرة الواقعة في المثبت فلا يستحسن العقل استعمالها
في المعنى الحقيقي والمجازي كما لا يخفى على صاحب الطبع السليم ولا ريب لزم الاستعمال في
مجازي لا حقيقة لانه استعمال في غير ما وضع له فصل فيما اشتهر بين الاصوليين
من الترجيحات عند تعارض المجاز والنقل والاشتراك والاضمار والتخصيص اعلم ان

اذا اطلق مجردا عن القرائن المعينة للمراد فيبحث الاصولي العامل بالظنون عن
اولوية احد المحامل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات فيبحث
عن اولوية الباقي وهكذا الى ان ينتهي اثنان منها فيبحث عن اولوية احدهما واعلم
ان معارضات هذه الاحتمالات العشرة لان احدا يعارض كل واحد من الاربعة
الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض واحد من تلك الاربعة الباقية بعده
وذلك ثلثة معارضات ثم يعارض احد الباقين صاحبه وهي معارضة واحدة
المعارضة الاولى معارضة الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى وذلك كلفظ النكاح
فانه يحتمل ان يكون مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فحمله
الاول بكون قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه
وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن المعينة
لا يدل لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في الاية الوطي اذ لا يتعين حمل اللفظ
المشترك على احد معانيه عند تجرده عن القرينة واحتج العلامة طاب ثراه على اولوية
المجاز بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من تتبع الالفاظ اللغوية
والعرفية والشرعية عرف ان المجاز اكثر من الاشتراك لتحقق الاجمال والكثرة دليل
على الرجحان الثاني ان الفائدة حاصلة عند اطلاق اللفظ مع المجاز دائما اما
مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ
ولا كذلك الاشتراك لتحقق الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه

ثم يعارض واحد من تلك الثلثة كلا من الباقين بعده وذلك معارضات ثم

فالمجاز اولى واعترض على هذا من حيث المعارضة وذلك من وجوه الاول ان الاشتراك
غير موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز ليس بهذه المثابة
فكان الاشتراك اولى واما بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقترنا بما يدل على تعيين
المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فهم السامع المعنى المقصود للمتكلم وان
كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على التعيين بل فهم منه القصد الى
واحد منها في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في الفهم على التقديرين واما المجاز
يتوقف ايراده من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له وحمله السامع على الحقيقة التي
ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز يتوقف على الوضع الاول
والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول منهما وهو الوضع فكان
اولى الثاني ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثر الفائدة بكثرة الاشتقاق منه بناء على
تعدد حقايقه بخلاف المجاز فكان الاشتراك اولى الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب
كثرة التجوز اذ كل معنى من معانيه يناسب معنى غير ما يناسب المعنى الاخر وذلك
موجب لاتساع العبارة والتمكن من فوائد البديع واجاب العلامة طاب ثراه عن هذه
الوجوه كلها بشيء واحد وهو ان كثرة المجاز واغلبيته على الاشتراك يوجب ظن رجحانه
عليه ولا يقدح ما ذكرتموه في ذلك الرجحان والتحقيق عندي في هذا المقام التوقف
وما قيل في ترجيح المجاز والاشتراك انه سلمنا انه يفيد الظن فهو لا يغني من الجهل شيئا
وما اختاره هو مقتضى الكتاب والسنة المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك

للنقل كقوله ع الطواف بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة فيه على تقدير
نقل لفظ الصلوة من المعهود اللغوى الى الشرعى لوجوب حمل اللفظ المنقول على المعنى المشترك
اليه وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراكه اللفظ بين المعنيين اعنى اللغوى
والشرعى لا يمنع الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة فيه اذ لا يتعين حمل لفظ الصلوة
على الشرعى على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد منه المعنى اللغوى الذى ليس مشروطا
بالطهارة فيكون احتمال ارادة المعنى الشرعى من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف فى الاول
منهما والمنقول عن فخر الدين من علماء المخالفين يلزم النقل اولا ونقل عن الاخرين
من علماء المخالفين وعن العلامة فى النهاية يلزم الاشتراك اولى اجيب الاولون بان
اللفظ المشترك متعدد الحقيقة فى الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى
المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة فى كل وقت فانه قبل النقل حقيقة
فى المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة فى المنقول اليه خاصة فهو يفهم دايما من غير اجمال فكان
اولى واجيب الاخرون بان المشترك اكثر وجودا فى اللغات من المنقول فيكون ارجح
اما الاول فظ واما الثانى فمفاسد المشترك لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح
كثير المفسدة على قليلها وانه محال ولو كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجح وهو محال
بعد تسليم اكثرية المشترك لم لا يجوز ان الراجح انما يلزم الاكثرية لو كان المشترك صادرا
عن الواضع الواحد اما على تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ
مشتركا على هذا التقدير ليس مقصود الواضعين بالذات بل بالعرض فلا يلزم

ترجيح الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا ترجيح من غير مرجح اقول التحقيق عندى
التوقف لعدم افادة دلائل الطرفين العلم والظن لا يغنى المعارضة الثالثة
هى معارضة الاشتراك للاضمار كما فى قوله ع فى خمس من الابل شاة فان لفظ فى يحتمل
ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة وح يجب الاضمار
فيصير تقديره فى خمس من الابل بعد ارشاة قيل الاضمار اولى لان دلالة اللفظ على
المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة ولا يحتمل الاجمال فيها الا فى صورة واحدة وهى
اذا كان هناك امور متعددة متساوية فى احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على
تعيين احدها فح يحتمل الاجمال اما فى غير هذه الصورة كما اذا تعدد المضمر او احتمال
بعض ما يصلح للاضمار على الباقى فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك
فان الاجمال ثابت فيه عام شامل لجميع صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد وايضا
الاضمار من باب الايجاز والاختصار وهو من محاسن الكلام قال ع اوتيت جوامع
الكلم وليس المشترك بهذه الصفة فكان الاول اولى وقيل فى ترجيح الاشتراك
لزم الاضمار محو الاثبت وقرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على ما وضع له وما دل
على تعيين المضمر والمشترك يحوج الى قرينة واحدة وهى القرينة الدالة على المعنى المقصد
من اللفظ فكان اولى واجيب بان الاضمار انما يحوج الى القرائن الثلث فى صورة
واحدة كما ينبه والمشترك يحوج فى كل صورة وجوده فكان الاول اولى والحق ان هذه
الاقوال بمعزل عن الثواب والتحقيق هو التوقف وهو مقتضى الكتاب والسنة المعارضة

الرابعة هي معارضة الاشتراك للتخصيص فقال العاملون باولوية التخصيص النكاح حقيقة في العقد خاصة فمعنى قولك لا تنكح اما نكح اباؤكم تحريم عقد عليها الاب على الابن ولو كان العقد فاسدا اللهم بهذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصت عن قضية النص فبقي المنكوح بالعقد الصحيح داخلا تحت النص وقال العاملون باولوية الاشتراك لانا لم نسلم ان النكاح ليس حقيقة في العقد خاصة بل هو حقيقة في الوطي ايضا ويدل على ذلك الاية على تحريم من عقد عليها الاب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الاية الوطي ودليلهم على اولوية الاشتراك ان لفظ النكاح كما يستعمل في العقد يستعمل في المباشرة والاصل في الاستعمال الحقيقة واستدل العاملون باولوية التخصيص بان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من الشر خير من ذلك الشر بالضرورة اقول الصواب في هذا المقام ايضا التوقف لانه غاية ما يقتضيه امثال هذه الوجوه هو الظن وهو لا يغني من الحق شيئا المعارضة

الخامسة هي معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلوة فانه يحتمل ان يكون منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعا الا الصلوة فانه شرعا ويحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية الكل باسم جزئه فالثاني اولى لان النقل موقوف على اتفاق اهل اللسان عليه وهو متعسر كخلاف المجاز الموقوف على وجود العلاقة وهو غير متعسر وايضا النقل موقوف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس كذلك فكان اولى والصواب هنا ايضا التوقف لما قلناه في الصور المذكورة المعارضة

المعهودة م

السادسة هي معارضة النقل للاضمار كما لو قال لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا الا ربا فيكون حراما لقوله وحرم الربوا فيقول الحاجر الربوا في اللغة الزيادة وعقله الا العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل في الكلام اضمار لفظ اخذ اي حرم اخذ الربوا والثاني اولى لعين ما ذكرناه في بيان رجحان المجاز على النقل مع كون النقل متوقفا على اتفاق اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة ما في الكلام عليه والتوقف النقل على نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان بخلاف الاضمار والتحقيق ههنا ايضا التوقف لضعف دليل الترجح وهو ظاهر المعارضة السابعة

هي معارضة التخصيص للنقل كقولك واصل الله البيع فقولك الله البيع موضوع للحل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخص الشارع ما ليس كذلك معاملة كان كالربا الشرعية وقال الاخر نقل الشارع لفظ عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط الشرعية كان الاولى او لى بان التخصيص اولى من المجاز على ما يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى اولى من ذلك الشر بالضرورة والتحقيق في هذا ايضا التوقف كسائر المعارضات لما ذكرناه في الصورة السابقة المعارضة

الثامنة هي معارضة المجاز للاضمار كقولك اسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ اهل والتقدير واسئل اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على اهلها مجازا تسمية للحوي باسم الحاوي قالوا الاضمار اولى من المجاز لاصحاح المجاز لاكثر من الوضع واللاحق والعلاقة واستغناء الاضمار عن ذلك والتحقيق عندي

فقال العاملون بترجيح النقل م

فقال القائل بترجيح الاضمار م

العامل باولوية التخصيص لزم م

واستدل على اولوية التخصيص م

الاب ق م

التوقف لما ذكرناه مرارا **المعارضة التاسعة** هي معارضة التخصيص للمجاز كقولهم
اقتلوا المشركين فقال بعضهم المراد الحقيقة وخص عنه اهل الذمة وقال الاخر بل المراد
واستدل على اولوية التخصيص من المشركين عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء باسم الكل فالاول اولى
بان المقصد يحصل مع التخصيص على تقدير وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول
فظاهر واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصد من اللفظ بخلاف المجاز
فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادته يحمل اللفظ على حقيقته التي قد لا يكون
مقصودة اصلا ويترك المعنى المجازي مع كونه مقصودا اقول اثبات ارجحان هذا
الوجه لا وجه له والتحقيق التوقف **المعارضة العاشرة** هي معارضة
التخصيص للاضمار كقوله عليه السلام رفع عن امتي الصيام من الليل فقال بعض ائمتنا ان
بعمومه للفرض والنفل وخص النفل لجواز عقد النية الى الزوال فيبقى حجة في الفرض
فقال الاخر بل الخبر في الفرض ايضا الى الزوال لان في اخبار اضمار او تقدير
لا صيام كامل او فاضل والاول اولى بدليل لزم التخصيص او لزم المجاز المساوي
للاضمار والاول لازم للساوي للتركيب اولى لما مر ذلك الشر وفيه ما فيه والحق التوقف
فيه كثير القور **فصل** في تغيير حروف وقد تشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها فمنها الواو
العاطفة وقد اختلف في معناها فنقل عن الاكثرين ومحققي الاصوليين انها
للجمع ونسب الى الفراء انها للترتيب والحق هو الاول لانه المتبادر الى الاذهان
واستدل عليه بوجوه اوجهها واحسنها اربعة اوجه **الاول** اجماع اهل اللغة

قيل

والمستفاد من الكتاب والسنة لا يعمل
بالظنون المستفادة من امثال هذه
الوجوه بل الواجب العمل بعد اول الكلام الى
وكلام الرسول او وصائر ما لا دلالة للفظ
على المقصد لكن سيجيء تعليل المدلول
والا فالواجب التوقف والاحتياط
صح

على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق النحويون والنحويون البصريون والكوفيون
على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه
ان الواو للجمع المطلق **والثاني** ان الواو يستعمل في ما يمتنع حصول الترتيب فيه
مثل تقاتل زيد وعمرو والاصل في الاستعمال الحقيقة **الثالث** ان قام زيد
وعمرو قبله او بعده صادق مع غير مكرر ولا تناقض **والرابع** انه روي عن الصحابة
بعد ما سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا النبي صلى الله عليه
واله حين اراد ان السعي بالتهما نبدا بما بدا الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سالوا ذلك لكونهم من اهل اللسان
بل كانوا يفهمون البداءة بالصفا واستدل القائلون بالترتيب بوجوه اوجهها الزامي خطبا
قام بحضرة النبي صلعم فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال
عليه السلم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله فلو لم يكن الواو للترتيب لم يكن
بين الكلامين فرق والجواب لعل الانكار انما كان لتركه اذا دالة بالذكر فانه ابلغ
في التعظيم لان الواو دال على الترتيب فان معصية الله تعالى لا ينفك عن معصية
رسوله فيستحيل فيها الترتيب ومن الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسيرها الفاء والمشهور
عند الاصوليين انها للتعقيب بحسب ما يمكن واستدلوا على كونها للتعقيب بحسب
ما يمكن باجماع اهل اللغة واستدل المخالف بورود الفاء في كتاب الله لغير التعقيب
واذا كان كذلك لم يكن موضوعة له اما الاول فغلوطة لانه لا تغفر على الله كذبا

فيستحكم بعذاب الاستئصال مع عقيب الاقراء بل يتراخى عنه اليوم العتيد واما الثاني
فلان الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا يكون حقيقة في التعقيب ايضا والالزم الاشتراك
المخالف للاصل اقول التحقيق في هذا المقام التوقف لضعف الدليلين اما الاول
فلعدم ثبوت الاجماع واما الثاني فلانا لا نسلم ان الاشتراك مخالف للاصل مع كون
الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا نسلم كون الاشتراك مخالفا للاصل فهو الاشتراك
اللفظي واما المعنوي فلا فيحتمل ان يكون العاء موضوعا للتعقيب الشامل للفور
والتراخي ومن الحروف التي يحتاج النفيه الى معرفة معناها هي في ذهب اكثر النحاة
الى انها حقيقة في الظرفية اما تحقيقا كقولنا قرن في سفينة كم واما تقديرا كالنظر
في الكتاب وتفكر في العلم وانا في حاجتك فكان الكتاب والعلم والحاجة مشتملة
على النظر والفكر والمتكلم ومحيطة بهما ومن حوانبها وكذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم النفس
المؤمنة مائة من الابل اي قتلها متضمن للدية تضمن الظرف للمظروف ونقل عن بعض
الفقهاء ان في ههنا للسببية وهو قول ضعيف وكذا قولنا ولاصلبنكم في
جذوع النخل اي على الجذوع تمكن المصلوب في الجذع تمكن المظروف في الظرف وكذا قوله
تعالى فردوا ايديهم في افواههم والمراد النهم وقيل هي بمعنى الى وهو بعيد
فالتحقيق انه ليس لفي معنى سوى الظرفية اما تحقيقا واما تقديرا ومن الحروف المحتاج
الى معرفتها من وهي عند اكثر الاصوليين مشتركة بين ابتداء الغاية والتبعيض
والتبيين فالاول كقولنا تخرج الاقوام من الحراب وقالوا من هذا الباب فلان

افضل من فلان اي ساواه في الفضل ثم ابتداء تفضلا وقال الرضي رضي الله عنه
وتعرف من الابتدائية بان يحسن في مقابلتها الى او ما يفيد فائدتها كقولك اعوذ
بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به التجئ به والى فالباء ههنا افادت
معنى الانتهاء والثاني كقولنا تخذ من اموالهم صدقة والثالث كقولنا ربط
عليهم بصحاف من ذهب وقد تكون زائدة كقولنا وما للظالمين من حميم وقيل انها
ههنا لعموم النفي وقد تكون بمعنى على كقولنا ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا
اي على القوم وكثيرا ما يقع بعض في تحقولنا جئت من قبل زيد ومن بعده ومن بينهما و
حجاب وكنت من قدامك ومن خولنا ومن اول يوم وقولنا تنودي للصلوة من يوم
الجمعة ذهب محققوا المفسرين الى ان من في يوم الجمعة للبيان وقد تجئ للتعليل
نحو لم انك من سوء ادبك قال الرضي رضي الله عنه كانها ابتدائية لان ترك الاتيان
حصل من سوء الادب وقال رحمه الله وقد تكون من مضمونة ومكسورة تارة بمعنى باء القسم
وقال فخر الدين انها حقيقة موضوعة للتبعيض خاصة لانه قد مشترك بين الاقسام
الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظ له متعينا والا لزم الاشتراك على تقدير وضعه
لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لاحدها او هما على خلاف الاصل فعلى الاول
من تبعيد الخروج عن غيره وفي الثاني من تبعيد الماخوذ منه عن غيره وفي الثالث
من تبعيد الجنس الصحاف التي يطاف بها والتحقيق التوقف في كونه مشتركا او غير
لضعف دليل القولين وقد دل على ضعفهما ما ذكرناه في الصور المتعارضة العشرة

الميم

ومن الحروف المحتاج الى تفسيره الى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تع فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق وقوله واتموا الصيام الى الليل وقال قوم انها
مجملة ودلالتها على دخولها في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في
الايتين فان الغاية داخلة في الاولى وخارجة في الثانية وهذا القول ضعيف
فان مطلق الاستعمال لا يدل على الاجمال وهي موضوعة للانتهاء ودخول
المرافق في الغسل ليس من حيث انها غاية فانه من هذه الحيثية يجب خروجها
لان غاية الشيء نهايته بل باعتبار عدم انفصاله عن ذي الغاية بمفصل محسوس
كالليل فانه يجب خروجه قال الرضي رضي الله عنه بعد الحكم بخروج ما بعد الى وقال بعضهم
ما بعد الى ظاهره الدخول فيما قبلها فلا يستعمل في غيره الا مجازا وقيل ليس كذلك
ما بعدها من جنس ما قبلها نحو اكلت السمكة الى رأسها فانه لفظ الدخول والا فالظاهر
عدم الدخول نحو اتموا الصيام الى الليل والمذهب هو الاول انتهى اقول
الحق ما اختاره الرضي ومحققو الاصوليين لانه المتبادر من الى وقيل انها
تجيء بمعنى مع كما في قوله تع لا تأكلوا اموالهم الى اموالكم والظاهر انها تجيء
ايضا بمعنى الانتهاء بتضمين الاضافة اي لا تضيفوها الى اموالكم وقال الرضي ره
وكذا قوله تع ايديكم الى المرافق اي مضافة الى المرافق وقيل انها تجيء بمعنى
كاف قوله تع فلن تركني ما لو عيد كانني الى الناس مطلي به القار اجرب والظاهر انها
ايضا بمعناها بتضمين معنى التكرية وهو يعدى بالى قال الله تع وكره اليكم الكفر من

بعض فصل محسوس وعدم اولوية اخراج بعض المقادير عن الغسل مع فرضه وانما عنه انفصالها عن ذي الغاية منه

القير بالكسر والقار شيء اسود يطلى به السفن والابل ق

الحروف المحتاج الى تفسيره الباء وهي بمعنى الالصاق والاستعانة مثل مررت
بزيد وكتبت بالقلم ونقل عن فخر الدين لو دخلت على فعل غير متعد بنفسه
افادت الالصاق ولو دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تع وامسحوا برؤسكم
افادت التبعيض اما الاول فلا نفاق واما الثاني فاحتج عليه بان
الغرق واقع بين مسحت يدي بالمنديل ومسحت المنديل وهو افادة التبعيض
في الاول والشمول في الثاني والعلامة رحمه الله في التهذيب لم يرتض هذا القول
واشار الى ضعفه بانكار سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه كون الباء
للتبعيض اقول الحق انها تجيء بمعنى التبعيض للفرق بين فامسحوا برؤسكم
وبين فامسحوا رؤسكم فان المتبادر من الاول التبعيض ومن الثاني الشمول
ويؤيده ما رواه الشيخ ابو جعفر الطوسي في التهذيب بسنده الصحيح عن زراره
قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس
وبعض الرجلين فضحك ثم قال يا زراره قال رسول الله ص ونزل به الكتاب
من الله لان الله تع يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل
ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم
فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء الى اخر الحديث
فانكار سيبويه كون الباء للتبعيض وقد ترد الباء بمعنى على كقوله تع ومن اهل
الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار ومن الحروف المحتاج

مع التنادر ونقل الرضي ع ايضا التعليل بكونها للتبعيض ص

اليها انما قيل اي موضوعة للحصر واستدل العلامة ره عليه بوجهين احدهما النقل
عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها فيه وثانيهما لفظ انما موضوعة للاثبات
ولفظ ما موضوعة للنفي ولا يمكن ورود الاثبات والنفي على محل واحد لاستحالة
التناقض فيجب ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر وفيه
نظر فانه لم ينقل الا عن بعض المتتبعين للغة وهو ليس بحجة عليها وتركيب انما من
ان وما النافية غير ثابت لعدم الدليل عليه وقيل انه ليس للحصر لوروده في مواضع
من كتاب الله لغير الحصر كما في قوله تع انما المومنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
لانه من المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه الصفة وقوله تع
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وظاهر ان ارادة
ليست منحصرة في اذهاب الرجس وقوله تع انما انت منذر من يخشاها وانذاره
عليه السلم ليس منحصرا فيمن يخشى الساعة بل هو شامل له ولغيره فيكون موضوعة لغير الحصر
فلا يكون موضوعة له والالزم الاشتراك وفي هذا الدليل ايضا نظر لان لزوم
الاشتراك البتة مفسدة لما بيناه في الوجوه العشرة المتعارضة والتحقيق
في هذا المقام التوقف وعدم الحكم بافادتها الحصر الا مع القرينة الدالة عليه

فصل في الخطاب وفيه مباحث البحث الاول الخطاب هو الكلام المعقول
الافهام فلا يصح مراعاة الحكيم الخطاب بما لا يعقل به شيئا سواء كان ذلك اللفظ
مهملا غير موضوع لمعنى اصلا او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره

وكذا لا يصح منه تع الخطاب بما يدل على معنى دلالة راجحة ويقصد منه غير ذلك
المعنى الراجح مع عدم القرينة الدالة على المقصود والمعتزلة والاشاعرة
اتفقوا على استحالة خطاب تع بالمعنى له في نفسه وخالفوا في ذلك الحشوية
المسمون باصحاب الحديث وهو محال على الله لان الخطاب بما لا معنى له قبيح
والقبيح على الله تع محال واستدل الحشوية على جوازه على الله تع بوجهين الاول
انه قد ورد في القرآن العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة
في اوايل السور وقوله تع كانه رؤوس الشياطين وقوله ثلثة ايام في الحج
وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد امرا زايدا على
ما تقدمه الثاني قوله تع وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقالوا
من هذه الاية لما انه تع يتكلم بما لا يفهم منه شيء والجواب عن الاول بانا لا نسلم
ان الحروف لا تفيد شيئا بل نقل عن الائمة الاطهار والمفسرين لها معاني
كثيرة واما رؤوس الشياطين فان العرب يضربون به المثل في القبيح وهو
ما لا يفهم منه شيء واما قوله تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد فائدة التاكيد
والجواب عن الثاني بانا لا نسلم ان الواو في والراسخون للاستيناف بل هي
للعطف فلا يلزم على هذا التقدير الخطاب بما لا يفهم والمراد بالراسخين
اهل البيت وهو المروي عنهم عليهم السلم البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله
تع بشيء ويريد خلاف ظاهره ولم ينقل فيه الخلاف عن احد الا المرجئة لنا

لذ هذا هو الاعراء بالجهل وهو قبيح محال على الله تعالى ويلزم الاشاعرة المنكرين
للحسن والقبح العقليين الجزم بجوازه اذا المبحث الثالث اختلف الاصوليون
في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة وهو الراجح
عند فخر الدين وجوزه اخرون وهو الحق احتج الاولون بان افادة الدليل
النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات عشرة غير يقينية والموقوف على ما ليس
بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا والمقدمات هي نقل اللغة والنحو والصرف
وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والتقديم والتاخير
والنسخ والمعارض العقلي الراجح عليه ولا يخفى ان دليلهم هذا ضعيف بتخف
والحق ان بعض النقليات يفيد القطع وبعض اللغات متواتر كقولنا لفظي
السماء والارض موضوعين لمعنييهما وكذا في النحو فان كون الفاعل مرفوعا
والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا متواتر وكذا بعض مسائل الصرف
ونعلم قطعا ان المراد من محكمات القرآن الغرر مثل قوله قل هو الله احد والله
الا هو وامثال ذلك بدليل انها ولبنات هذه القواعد منتفية عنها قطعيا
لا يقبل التشكيك ويكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات مفيدا للقطع
واذا عرفت هذا فاعلم ان التعارض بين الدليل العقلي الصحيح القطعي
والنصوص النقلية القطعية في الواقع محال لاستحالة اجتماع النقيضين واذا
وقع التعارض بينهما في الظاهر فهو لوقوع الاشتباه في احد الدليلين فاما

فاما طرف الدليل النقلي نص قاطع وهو ليس كذلك لفقدان بعض شروط كونه نصا
قاطعا واما طرف الدليل العقلي قاطع وليس بقاطع لفقدان بعض شرائط قطعية
وعند التعارض لوقوع الاشتباه في احد الدليلين لا ترجح لاحدهما بل لابد
من التوقف والتفتيش حال الدليلين حتى يتميز القاطع من غير القاطع فاذا تميز
وجب العمل بالقاطع ولو لم يتميز وجب التوقف والذي اختاره شارح المختصر حينئذ
ترجح النقلي على العقلي لكثرة وقوع الاشتباه في العقلي وهو غير بعيد والذي ينقل
عن جماعة ان عند التعارض اذا وقع بين العقلي والنقلي ترجح العقلي على النقلي مطلقا
ضعيف بل التحقيق ما فصلناه وبيناه واستدل القائلون بترجح العقلي بانه لو رجح
النقلي لزم ابطال النقلي فان الدليل العقلي اصل للدليل النقلي فلو ابطل الدليل
العقلي لمعارضة النقلي لابطل النقلي ايضا ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان
فرعه فثبت ترجح العقلي على النقلي وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم ابطال النقلي على تقدير
ترجيح العقلي لانه ليس كل دليل عقلي اصلا للنقلي بل الاصل للدليل النقلي هو دليل
قاطع معلوم معين وهو دليل النبوة وهو مما لا ريب فيه ولا شبهة فلا يلزم
من ترجح بعض النصوص من الكتاب والسنة المتواترة على بعض الدلائل العقلية
المعارضة لها مع كثرة وقوع الاشتباه في العقليات ابطال النقلي المتوقف على
دليل النبوة الذي هو البرهان القاطع ولا يخفى لذ جماعة من المتكلمين تمسكوا بالشبهة
الضعيفة المذكورة فاولوا كثيرا من نصوص الكتاب والسنة المتواترة تاويلات

الدليل ه

بعيدة لايحتملها اللفظ والعبارة تعارضه عقلة حسبوا بعقولهم السقيمة انه
وبراهين اعوذ بالله من همزات الشياطين **البحث الرابع** في كيفية الاستدلال
بخطاب الشارع على الاحكام الشرعية اعلم ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان
يكون له حقيقة شرعية اولا فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء كان
له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يكن حملها عليها اولا لان الظاهر ان الشارع انما
يتكلم على وضعه ولم تكن او كان له حقيقة شرعية وتعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية
تبادر الى الذهن عند الاطلاق وجب حمله عليها اذا لم يغلب العرفية على اللغوية
فان تعددت العرفية قيل حملت كل طائفة الخطاب على المتعارف عندها اذ تولاه
لزم خطابه بما له ظاهر من غير ارادة ظاهره مع تجرده عن القرينة وفيه نظر والتحقيق
التوقف لتعارض العرفيتين وكذا يجب التوقف اذا لم يغلب العرفية على اللغوية
ولم يكن له حقيقة عرفية او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حملت على الحقيقة
اللغوية فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون معتدا او متكثرا فان كان
الاول تعين ولم يكن الثاني فيحمل على ما دلت عليه القرينة ومع فقدها يحمل على
ما وافق الاحتياط ومن امثلة هذا قوله صلوا لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا صيام لمن لم يبيت الصيام ولا يمين
لولد مع والده ولا لزوجة مع زوجها ولا لمملوك مع سيده واشباه ذلك كثيرة
فان نفي الحقيقة غير مراد هنا ويحمل على المجاز وهو متعدد كنفي الصحة ونفي الكمال ونحوها

فيجب حملها على

فاذا دلت القرينة على المراد فيحمل عليه والا فتتوقف ويقبل الاحتياط والاحتياط في القصر
المذكور ظاهر **فصل** في الاوامر اعلم ان المتكلمين والفقهاء اختلفوا في ان استعمال لفظ
الامر في الفعل هل هو حقيقة او مجاز قال الشيخ رحمه في العدة وهو يعني القول بانه مجاز
مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم انه مشترك بين القول والفعل واختاره
قول الاكثرين والتحقيق عندي التوقف لضعف دليل الطرفين ثم اعلم انه لا خلاف في ان
استعمال لفظ الامر في قول المستعلي الفعل وما في معناه طلب للفعل حقيقة ولكن اختلفوا
في مقتضاه وفيه مذاهب كثيرة الاول انه حقيقة في الوجوب وهو مذهب اكثر الاصوليين
والثاني انه حقيقة في الندب والثالث الاباحة والرابع انه مشترك بين الوجوب والندب
والخامس انه مشترك بين هذين وبين الارشاد والسادس انه حقيقة في القدر المشترك
بين الوجوب والندب وهو الطلب والسابع انه حقيقة اما في الوجوب او الندب بعينه
والثامن انه يكون متيقن لما ذكر والتاسع انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
والعاشر انه مشترك بين الستة المذكورة بالاشتراك المعنوي وهو الاذن والحادي عشر انه مشترك
بين خمسة وهي الستة التي ذكرناها والارشاد والتهديد والثاني عشر انه مشترك
بين الاحكام وهي الوجوب والندب والكراهة والتحريم والاباحة والثالث عشر انه موضوع
لواحد من هذه الخمسة والرابع عشر انه مشترك بين ستة اشياء الوجوب والندب
والتهديد والتعجيز والاباحة والتكوين والرابع عشر لفظ الامر الدال على الوجوب امر سؤال
للندب واستدل القائلون بالوجوب بوجوه الاول انا نعلم بان السيد اذا قال لعبده

افعل كذا مع عدم القرائن الدالة على ارادة الوجوب فلم يفعل عد عاصيا وذمه
العقلاء ومعللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وفيه نظر لان استحقاق الذم لا يستلزم
الوجوب لان الواجب هو ما يستحق فاعله العذاب واستحقاق الذم لا يستلزم استحقاق
العقاب فلا يتم المدعى لان الذم كما يترتب على ترك الواجب كذلك يترتب على ترك
المندوب لان في ترك المندوب تفويت المنافع والعقلاء يذمون على كليهما ويعاتبون
على ترك الواجب ويمكن ايضا ان يقال لم لا يستحق الذم بسبب ترك الاحتياط فانه
يحتمل ان يكون صيغة الامر مشتركة بين الوجوب والندب او يكون حقيقة في الطلب والاحتياط
حينئذ مع فقدان القرينة الدالة على المراد لم يأت بالمأمور به فلم يحتط ولم يأت
بالمأمور به استحق الذم واللوم والعتب بسبب ترك الاحتياط وهذا هو المحقق عندي

الوجه الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر
اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام
ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار ولولا ان صيغة اسجدوا
للوجوب لما كان مستوجبا وفيه نظر لانا لا نسلم خلو الامر حين الخطاب عن القرائن المحالة
او المعاندة الدالة على الوجوب الوجه الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره
ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل
دليل الوجوب واعترض عليه بان الآية انما دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحذر
ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه

بان هذا الامر للايجاب والا لزم قطعا اذ لا معنى للندب الحذر من العذاب او
اباحته ومع التنزل فلا اقل من جواز دلالته على حسن الحذر ح ولا ريب انه انما يحسن
عند قيام المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الحكيم سبحانه واذا
ثبت وجود المقتضي ثبت لزم الامر للوجوب للعذاب المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب
لا المندوب وفيه نظرا لا ريب لانه على تقدير كون الامر مشتركا بين الوجوب والندب
وعلى تقدير كونه حقيقة في الطلب الحذر حسن اما على مذهب القائلين بوجوب الاحتياط
فالحذر واجب واما على مذهب الذاهبين الى الاستحباب فيستحب فلم يلزم لزم كون الحذر
على تقدير عدم كون الامر حقيقة في الوجوب سفها وعبثا واعترض ايضا على الدليل المذكور
بان قوله في الآية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر واجيب
عنه بان اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو والآية كذلك
جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الآية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر
الفلاني فعلى تسليم الاطلاق لكن في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا
لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر وفي هذا الجواب نظرا لانا
لا نسلم ان امره يفيد العموم وجواز الاستثناء ليس بدليل عليه لان الاستثناء
ليس لاخراج ما لولاه لدخل كما زعمه جماعة من الاصوليين بل هو لاخراج ما لولاه
لاحتمل ان يدخل فلا دلالة على العموم ولو سلمنا انه يفيد العموم فلا يثبت ايضا
المدعى وهو كون صيغة الامر حقيقة في الوجوب دون غيره لان الآية على هذا التقدير

للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي

تفيد لم يرخ الف عن جميع اوامر الرب يجب عليه الحذر ولا يرد فلم يرخ جة جميع الاوامر
واجبة موجبة للعذاب فيقال تقدير كون الامر مشتركا بين الوجوب والندب وكونه حقيقة
في الطلب يحسن الامر بحذر الذين يخالفون عن جميع اوامر الرب لان مرجعها الاوامر
الواجبة وقوله اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد والتهديد
على مخالفة مطلق الامر غير موجه لانا قد بينا ان الامر على تقدير كونه مشتركا بين الوجوب
والندب عند تجرده عن القرينة الدالة على المراد يحسن ذم تاركه لكونه تاركا للاحتياط
الرابع قوله ثم اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا
انه للوجوب لم يتوجه الذم وهذا معترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على
تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله وويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة بعد
الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا فعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه
للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين انما كذبوا انهم الذين لم يركعوا عقيب امرهم
او غيرهم فان كان الاول جاز لانه يتحقق الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب
فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الاصول ولانهم كانوا غيرهم لكن
اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم مما فيه ذم قوم بترکهم ما امروا به وعن الثاني
بانه تم ترتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على انه الاعتبار به لا بالقرينة اقول الدليل
المذكور يرد عليه الاعتراض ويرد عليه ايضا ان المتبادر من الاية ان المكذبين انهم الذين
لم يركعوا عقيب امرهم به والمتبادر من قوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون العموم والظاهر

لزم المراد بالركوع الصلوة فرباب تسمية الكل باسم الجزء فالمستفاد من الاية ان تلك
الفجوة كانوا تاركين للصلوات الواجبة والمسنونة كلها استحقوا بها ذما عظيما
كفوتارکو هما هم موصوفون بتركهما استحقوا ويستحقون هم تاركين استحقوا قوله
ويل يومئذ للمكذبين واجيب بمنع ان للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله
عليه وآله اذا امرتكم بشئ فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة ان الاتيان بالمامور
الا مشيئا وهو منع الندب واجيب بالمنع عن زوده الا مشيئا وانما رده لكنه اقتطع عنا
وهو منع الوجوب وثانيهما لزم اهل اللغة قالوا الافارق بين السوال والامر الا ارتبة
فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسوال انما يدل على الندب فكذلك الامر
او نقول على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان
العامل بكون الامر للايجاب يقول لزم السوال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده
موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه
اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسئول القبول وفيه نظر لان السوال
خارج عن محل النزاع ولا يقول احد ما فادته الايجاب او الندب بل بغير هما صيغة الامر
اذا كان المتكلم به مستعليا ولم يكن عاليا في نفس الامر والسائل هو الذي لا يكون
مستعليا ولم يكن في الواقع عاليا ولا يفيد قوله افعل وجوبا ولا ندبا والايجاب لا يقف
على الشرع بل الذي يتوقف على الشرع هو الوجوب الشرعي والتحقيق في الجواب ان السفل
المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل نقل عن بعض الاصوليين التصريح بعدم صحة

ولا تكلف بترك الواجب
والسنة استحقوا ذما

الجواب لم نرد عوى النقل عن اهل اللغة في هذا المقام لاوجه له لانه لو كان مراد المدعي
من اهل اللغة الواضع للغة فالنقل عنه متعذر لانه غير معلوم ولو كان مراده منهم
جماعة من المتتبعين للغة فالنقل المذكور عنهم غير ثابت وعلى تقدير الثبوت فهو لهم
بغير دليل ليس بحجة حجة القائلين بانه للقدر المشترك لانا نصيعه استعملت تارة في الوجوب
كقوله تع اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل
منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك
بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز واجاب عنها صاحب المعالم بان
المجاز ولو كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا
بالادلة السابقة ان حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد ان يكون مجازا اذا تعارضا فيما عداه
من ص
والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا اقول في
اصل هذه الحجة وجوابها نظرا اما الحجة فضعيفة لان لزوم الاشتراك والمجاز ليس بمفسدة
بعد ثبوت وقوعهما في الكتاب والسنة واما الجواب فضعيف لان الادلة السابقة التي
استدل بها على كون صيغة افعل للوجوب ضعيفة وقد بينا سابقا وجه ضعفها
وضعف وجه رجحان المجاز على الاشتراك ويمكن الاستدلال على كون صيغة الامر
حقيقة في القدر المشترك بان المتبادر من صيغة الامر طلب الفعل الاعم من الوجوب والندب
فاذا امرنا الله او رسوله او اوصياء رسوله بشئ مع قرينة الوجوب فهو واجب ومع
ومع قرينة الندب فهو مندوب ومع عدم القرينة فهو مشتبه والاحتياط لازم لا يترك

لان حكم العقل بقبح ترك ما لا يوسم قبح تركه ويستحسن ملامة تاركه اخج السيد المرتضى
على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب بحسب اللغة
والتعارف والقران والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل
قال وما استعمال اللفظ الواحد في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشئ الواحد
في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي
بحمل الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا
في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله لم يقبل
صاحبه هذا الامر والامر تقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا
في الزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا
لزوم ذلك من شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا
فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وبهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى
جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال رحمه الله وما اجمعنا
معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه ولم اختلفوا في احكام
هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا فظ واحد منها على الاخر ما بياه ولم
يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا لزوم اجماع اصحابنا حجة قال صاحب المعالم
بعد نقل دليل السيد والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا لزوم الوجوب هو المتبادر
من اطلاق الامر عرفا ثم لو سلم استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا

بل يكون مجازا الوجود امارات وكونه خيرا من الاشتراك وقوله لان استعمال اللفظ
الواحد في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشئ الواحد في الدلالة على الحقيقة
انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال امارة
التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وجه
بثبوت التفاوة واما احتجاجه على انه في الوقف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه
اذ الظاهر لزم حملهم له على الوجوب انما هو لكونه للغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي
تغير اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو خلاف الاصل هذا ولا يذهب عليك
لزوم ادعاءه في اول البحث استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن والسنة مما
لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب فنقول اقول
التحقيق في الجواب لزم تجرد استعمال لفظ الامر في الوجوب او في الندب لا يكاد يكون
حقيقة فيهما لعدم الدليل عليه وانا لا نسلم اتفاق الصحابة والتابعين واصحابنا
الامامية على حمل الامر الوارد في الكتاب والسنة المجردين انضمام الوعيد على الترك
بل الذي يقتضيه الكتاب والسنة المتواترة عدم اتباع الظنون والتوقف عند الشبهة
والعمل بالاحتياط وعلى هذا يمتنع لزم حمل عمل الصحابة والتابعين وقدماء الامامية
وقول صاحب المعالم رحمه في الجواب لزم الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر ضعيف
لانا قد بينا لزم التبادر من لفظ الامر طلب الفعل دون الوجوب وقوله لم يكون
مجازا الوجود امارات وكونه خيرا من الاشتراك ليس بشئ لان امارات المجاز غير موجود

فيه وكون المجاز خيرا من الاشتراك غير ثابت بالدليل احج الذاهبون للوقف
بانه لو ثبت كونه شئ من المعاني لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما موضوعام
العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر
والعادة تقتضي امتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن بحث وجهد في الطلب
وكان الواجب لزم لا يختلف فيه قال صاحب المعالم بعد نقل هذا الاحتجاج والجواب
منع الحصر فان ههنا قسما اخر وهو شوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع
استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود عند الاطلاق وفيه نظر لان
الامارات لا يفيد الا الظن والظن لا يخرج شيئا حجة من قال بالاشتراك
بين الثلثة الاشياء استعمال فيها حاصل وما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك
بين شيئين والجواب عنها يظهر مما ذكرنا فلا نطول بغير طايل فصل ودلايل سايرالاقوال والجواب عنه
الحق ان صيغة الامر المجردة عن القرائن لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل
على طلب الماهية هذا مذهب المحققين من الاصوليين وخالف في ذلك قوم فقالوا
بافادتها التكرار وهو المذهب المنسوب الى الاسفرايني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين
وقال قوم انها تقتضي المرة الواحدة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم يدروا
لا يتها هي لان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان
عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكالقول القائل اضرب غير متناول
لمكان ولا زمان ولا آلة تقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في نكرة

ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يمكن مدرکو نهما مرادة ويحصل بها
الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوب بالامر بها احتج الاولون بوجوه احدها
لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة فحد تكرارا قطعا والثاني لو لم يفد
التكرار فكذلك الامر قياسا عليه والثالث لو الامر بالشئ نهي عن ضده والنهي
يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من
الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر
به ولا تكرار وعن الثاني في مرجعين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان
قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة
وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل
بمرة وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك
تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بالمنع من كون الامر بالشئ نهيا عن ضده وسيبين
ان شاء الله ضعف دليل القايلين بـ والحق من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده
ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان التكرار لما عد والجواب
انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر
في المرة بخصوصها واحتج الموقفون بانه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل
له والاحاد لا تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب بمنع حصر الدليل فيما ذكرتم
سبق المنع لا الفهم من اللفظ امارة وضعه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا الطلب

اتيانا الفعل وذلك كاف في اثبات مسئلة فصل اعلم ان الناس اختلفوا في ان
الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكرارهما او لا يتكرر فاطبق القائلون بـ
بعدمه فاختلفوا في ذلك فنقل عن جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى رحمه الله القول
بعدم تكرره بتكررهما وقال اخرون بتكرر مطلقا ونقل عن فخر الدين وجماعة
من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده من حيث القياس
والحق انه لا يفيد التكرار لان من قال لغلامه ان دخلت السوق فاشتر اللحم واعط
زيدا درهما لو دخل الدار فانا نعلم قطعا بانه يحصل الامتثال بشراء اللحم مرة
واحدة وباعطاء درهم واحد والشراء والاعطاء مرة اخرى يحتاج الى امر اخر
فظهر مما قلناه بطلان قول من قال بانه يفيد التكرار لفظا واما بطلان قول من قال
بانه يفيد التكرار قياسا فلما مر مذهبنا ظاهر لان القياس عندنا ظاهر وقد
لا يجوز العمل به فصل ذهب الشيخ رحمه الله وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور
فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رضه هو مشترك بين الفور والتراخي فتوقف
في تعيين المراد منه حملا للامر على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم
سعيد والعلامة رحمه الله الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل
وانما حصل كان مجزيا ودليلهم ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي
خارجان عنها فان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة لها عليها احتج
بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر

باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكرره واما القائلون بـ

صدر عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادة الفور لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يعلم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه حالا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة الثانية انه توذم ابليس لعنه الله على ترك السجود لادم هو بقوله سبحانه ما منعك الخ لما سجدا ذ منعك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم وكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تع فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون لاوقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان لاخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف حينئذ ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انا نمنع لزوم تكليف المحال لو كان التاخير ممتنعا ويجب حينئذ تعريف الوقت الذي يوخر اليه واما اذا كان جايزا فلا نسلم امتناع المبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تع وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها وح فيجب المسارعة الى فعل المامور به وقوله تع فاستبقوا الخيرات

فان فعل المامور به من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الاترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب الخامس ان كل مخبر كقولنا زيد قائم وعمرو عالم وكل شئ كقولنا هو طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر انما يقصد الزمان الحاضر بجامع ان الاغلب في كل جواب اما الاول فباطل لانه لم يتفق ان يقصد الزمان الحاضر لان الانشاء هو الكلام الذي لا يكون مقترنا بالزمان وليس فهو قياس في اللغة لانك قلت الامر افادة الفور على غيره فالخبر والانشاء بخصوصه ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا او الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله والا لم يتناقض النهي عن اضداده وهو يقتضي الفور والجواب ان القياس باطل ولو كون الامر نهيا عن اضداده ممنوع احتج السيد رحمه الله بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اهل اللغة اللفظ في شيئين

يقتضي ان حقيقة فيهما ومشتركة بينهما ايضا فانه يحس بلا شبهة لئلا يتفهم المامور منه فقد
العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحس الا الاشتراك
في اللفظ والجواب لئلا الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور
والتراخي فانهما يفهمان من لفظ بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا
للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطئ لشيوع التجوز عن احدها فيقصد بالاستفهام
رفع الاحتمال ولهذا يحس فينا نحن فيه لئلا يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم
من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل
واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير منهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب
للتجوز والمعلوم خلافه اقول ليكن الاستدلال شاهدا وجوب الفور بالاحتياط
وشاهد الرد السيد المطاع اذا قال لعبده هيئ سفرك اذا دخل شهر كذا بالسفر
والعبد عالم بان السيد من عادته انه لا يعلم بوقت السفر قبل هذا الزمان فالعبد
السفر فهو ملوم مذموم فان اخر ثم وفق لتحصيل الزاد قبل وقوع السفر فهو ناج
من العذاب ولذا اخر ولم يوفق لتحصيل الزاد فهو مستحق للسخط والعذاب ويمكن ان
يقال ان فعل المامور به فورا بغير تاخير من باب مقدمة الواجب لان وقاية النفس
من العذاب واجب ولا ريب ان هذه الوقاية متوقفة على اتيان المامور به فورا هذا
تحقيق قد اعاننا الله عليه فلله الحمد حتى يرضى قال صاحب المعالم اذا قلنا بان الامر
للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان

في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتجوا للاول بان الامر يقتضي كون المامور به فاعلا
على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله
افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا
نقل المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجح شيئا وبنى العلامة الخلاف على القول
القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث
وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان ولم نقل بالثاني
لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه لا مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان
صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين اللذين حكيا عليهما
الحكم لا فيهما فكان الواجب البحث عنه والتحقيق في ذلك لئلا الادلة التي استدلوا
بها على الامر للفور ليس بعضها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على الصيغة
بنفسها يقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة
لو اشتمل الامر وهو الايات المامور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله
على الاول ليس له من القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر
لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة
لئلا يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل الموقت
ولا ريب في فوات بعض وقته فلم امتثل على الاخيرة فله لئلا يقول بوجوب الاتيان بالفعل
في الثاني لان الامر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان

وهكذا او معناه افعل في الزمن
الثاني من غير بيان حال الزمن
الثالث ص

والجواب المسارعة والاستباق لم يصيروه موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحينئذ يجب
المكلف بحسب لغته بحيث معتاد الامر الاول بحال هذا والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة
المعنى الاول فينبغي حينئذ القول بسقوط الوجوب انتهى كلام صاحب المعالم اقول قد علمت
من وجوب العزم احتياطا ولزوم من باب المقدمة للسقط وجوب المامور به بالتاخير
وهو ظاهر لكل من يتامل **فصل** في مقدمة الواجب اعلم ان الواجب على قسمين احدهما
ما يكون وجوبه مشروطا بامر زايد على الامور المعتبرة في التكليف كالزكوة الموقف
وجوبها على حصول المال والحج الموقف وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك
وهو الواجب المطلق والخلاف واقع في وجوب مقدمة الواجب المطلق فذهب اكثر
المعتزلة والاشاعرة للى وجوبها شرط كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا او فصل
بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه قال صاحب المعالم
واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضه وكلامه في الذريعة والشافية غير مطابق
للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الراى حيث حكاهما عن بعض العامة اطلاق القول
بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال لنا الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي
لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به والا فلا لان السبب
هو مقدمة للفعل والشرط فيه لم يجب لانه يعقل من وجود الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج
لما صار اليه وقال في جملة ما لا مرد في الشريعة حاضر بين احدهما يقتضي ايجاب
الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل

النصاب او نتكسر من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كالصلوة
هو في نفسه وهو الصلوة وما جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر
في الشرع الى القسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره
بانه محال ان نوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب
لا بد من وجود المسبب الا لمنع مانع ومحال ان نكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل تكليفا
مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون قد كلفنا بها
كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام
على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا الكلام ينادي بالمغايرة
للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد
محل تامل وليس التعرض لتحقيق حالها منابهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف وانتهى
كلامه اقول تحقيق المقام ان السيد في الذريعة لا يبحث عن مقدمة الواجب بالمعنى
الذي يبحث عنه المتاخرون بل حاصل كلامه في الذريعة ان الشارع اذا امرنا
بشيء له شرط فهل يجب علينا ذلك الشيء وجوبا مطلقا حتى يجب علينا الاتيان
بشرطه ام لا فذهب رحمه الله الى عدم وجوب ذلك الشيء وجوبا مطلقا لاحتمال
ان لا يكون واجبا مشروطا فيكون واجبا بشرط اتفاق الشرط كالزكوة والحج
فانهما واجبان بشرط اتفاق النصاب والاستطاعة وتوضيح كلامه ان الواجب
ثلثة انواع واجب مشروط كالزكوة والحج وواجب مطلق كالصلوة فان

وجوبها ليس مشروطا بالوضوء بل الوضوء شرط صحتها وواجب بشيء كونه
مشروطا او مطلقا كاقامة الحدود فانه يشبه كونها واجبا مطلقا او مشروطا
باتفاق وجود الامام فذهب السيد للامر اذا افاد وجوب شيء ذي
شرط لا يحكم بوجوب الشرط لاحتمال ان يكون الوجوب وجوبا مشروطا ويكون
ايجاب المشروط بشرط اتفاق وجود الشرط والسيد حيث ذهب لاعدم
وجوب المقدمة في صورة اشتباه كون وجوب ذي المقدمة مشروطا او مطلقا
نقض استدلال المعترض علي وجوب نصب الامام وتوضيح الاستدلال للمعترض
استدلوا بان الله تعالى امر باقامة الحدود وتتوقف علي وجود امام يعتد الحد
فنصب الامام واجب علي الرعية وحاصل كلام السيد رحمه الله في نقض هذا
الاستدلال لئن مقدمة الواجب التي هي نصب الامام غير واجب لانه يحتمل
لئن يكون اقامة الحدود واجبة بشرط اتفاق وجود الامام فعلي هذا التقدير
لا يجب علي الرعية نصب الامام ولا يخفي ان السيد رحمه الله مع انه لا يقول بوجوب
المقدمة بالنحو المذكور قال رحمه الله ما حاصله لئن المقدمة لئن كانت سببا
تجب بوجوب ذي المقدمة كفري الاوداج السبب للقتل فانه يصير فري الاوداج
واجبا بوجوب القتل لانه لا يحتمل لئن يكون القتل واجبا بشرط فري الاوداج
ثم اعلم ان لئن مقدمة الواجب سواء كان شرطا او سببا او غيرهما ليس
بواجب لان الواجب علي ما بينا سابقا هو الذي امر به الشارع ولم يرخص

واقامة الحدود

في تركه وليس لصيغة الامر دلالة علي ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظاهر و
لا يمتنع عند العقل تقريح الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد
ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التقريح بنفيه اجماع القائلون بوجوب المقدمة
بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف بما لا يطاق او
خروج الواجب عن كونه واجبا والثاني يستلزم باطل بيان الملازمة ارتفع
انتفاء الوجوب كما هو المفروض يكون تركه وحينئذ فان بقي ذلك الواجب واجبا
لزم تكليف بما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق
واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كلا
قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة
مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بمنع الملازمة فان الممتنع
انما هو ايجاب الفعل حال عدم ما يتوقف عليه لا ايجابه حال عدم وجوب ما يتوقف عليه
وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه
وايضا ما ذكره بعينه وارد علي تقدير ايجاب ما يتوقف عليه الواجب فان ايجابه
شرعا لا يستلزم وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلي تقدير عدمه لئن يبقى التكليف بذلك
الواجب لزم تكليف بما لا يطاق والاخراج الواجب عن كونه واجبا وما
جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق لئن وجوب الفعل انما يتحقق حال عدم
ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في ذلك الحال بل في حال آتية بعد ذلك

حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزم منه التكليف بالايطاق وبجوا
عن قوله فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة لمزخوم العقلاء
لتارك المقدمة ليس من جهة تركها بل من جهة عزم على ترك الواجب تنبيه
اعلم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده والى ما يتوقف
عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده والاول قد يكون عقليا
كتوقف الحج على قطع المسافة فانه ممتنع عقلا ايقاع افعال الحج في مواضعها
من دون قطع المسافة وقد يكون شرعيا كتوقف العتق على الملك لقوله ع
لا عتق الا في ملك والثاني كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف
العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند الاشتباه على الاتيان بها الى الجهات
وكتوقف العلم بها عند اشتباه الثوب الطاهر بالنجس على فعلها في الثوبين فصل
اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده ام لا فقد ذهب بعضهم الى
ان الامر بالشيء عين النهي عن الضد العام الذي هو الترك وعين النهي عن الامر
الخاصة التي هي الافعال المنافية لذلك الشيء المامور به وذهب بعضهم الى ان الامر
بالشيء يستلزم النهي عن الضد وليس عينه وذهب بعضهم الى ان الامر بالشيء
ليس عين النهي عن الضد مطلقا ولا يستلزمه وفصل بعضهم فقال انه نهي
عن الضد العام دون الخاص والحق هو القول الثالث لان الصيغة
لا تدل الا على طلب الفعل ولو دلت على النهي عن الضد العام او الخاص

لكانت دلالته بالمطابقة او التضمن او الالتزام والثلثة منتفية اما المطابقة
فلانه لا يتبادر منها الا طلب الفعل واما التضمن فلان النهي ليس بجزء من طلب
الفعل واما الالتزام فلان شرط اللزوم العقل او العرف ونحن نقطع بانا
نتصور معنى صيغة الامر وهو طلب الفعل لا يحصل منه الانتقال الى
تصور النهي عن الضد العام فضلا عن النهي عن الضد الخاص واحتج
صاحب المعالم على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد العام وهو الترك
بان الامر يفيد الوجوب والوجوب مركب من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة
الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن والجواب انا لا نسلم
ان الامر دال على الوجوب كما مضى سابقا ولو سلمنا فلا نسلم ان النهي عن
الترك جزؤه بل الواجب هو المامور به لانه لم يرخص في ترك ما دل النهي عن
الترك ولو كان جزء الواجب لزم ان لا يكون الامر مفيد للتكرار لتضمنه مع النهي
الذي يفيده وقد مضى ان الامر غير مفيد للتكرار واحتج القائلون بالاستلزام
بوجهين الاول ان ماهية النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على
الوجوب يدل على ماهية النقيض والجواب بانا لا نسلم ان ماهية النقيض
جزء من ماهية الوجوب سواء كان مرادهم بالنقيض الترك او احد الاضداد
الوجودية لانه ليس مفهوم الوجوب الا كون الفعل مامورا به بشرط عدم
رخصة الترك فعلى هذا التقدير النهي عن الضد العام والنهي عن الاضداد

الوجودية ليس جزء لماهية الوجوب والوجه الثاني لزم الايجاب طلب فعل
على تركه ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل
ضده وكلاهما ضد الفعل والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما
عنه والجواب المنع مر انه لا ذم الا على فعل بل يذم على الترك وهو مقدور وكف
النفس مقدمته واجيح الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن
نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه والازم باقسامه باطل بيان الملازمة
لزم كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد
بالصفة النفسية ما لا يتعقل الذات بها لا بتعقل امر زايد كالحدوث
والتحيز لزم ان تساويهما فمثلان كسوادين وبياضين والا فما لان متنافيان
بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان متنافيا
كذلك فضدان لهم كالسواد والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة
ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل الا
وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق في المحركة الامر بهما والنهي عن السكون الذي
هو ضدها ولو كانا مخالفين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك
حكم المخالفين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز
ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك
محال لانهما يقتضيان اذن ايجاد فعل هذا وافعل ضده امرا متضادا

يعد فعله وفعل ضده جزءا متضادا وما لا نه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب
او لا نمنع ما زعموا انه لازم للمخالفين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان المخالفين
قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك واذا اجتماع احد المتلازمين مع الشيء
يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين
لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع
الضدين وثانيا لزم الامر بالضدين ممكن غير محال ولكن العاقل لما يامر بهما يجب
واجيح المفصولين على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخرناه
وعلى ثبوته مع نوجهين احدهما لزم فعل الواجب الذي هو المامور به لانه الا
بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح فيجب ترك فعل الضد الخاص
وهو موضع النهي عنه وجوابه بانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به وقد تقدم الدليل
على عدم وجوبه والثاني لزم فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم والجواب بمنع
كون المستلزم لترك المامور به محرما لانه ليس عليه دليل سمعا ولا نقليا بل كما لا يجب
مقدمة الواجب لا يحرم مقدمة الحرام واستدل الفاضل المدقق التفتازاني مولانا
احد الاردبيلي على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده وهذه العبارة المنقولة
عنه في وقت وجوب امر مضيق لو لم يكن الضد الخاص حراما لجاز فعله فيقتضي
فعله والاتصاف بوصف ذلك الوصف في هذا الوقت بل يجب ذلك الامر المطلق
المضيق اما لا فعلى الاول يلزم التكليف بايجاد ضد في وقت وجود ضده وهو

لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم ص

تكليف بالجمع بين الضدين ولا شك انه محال وعلى الثاني يلزم خروج الواجب
المضيق عن كونه كذلك وهو خلاف المفروض مثلا لو قيل بوجوب اداء المضيق
عن كونه كذلك مثل الناس الذي فرض كونه ضد الصلوة في وقت الاتصاف
بها والاشتغال في بسعة الوقت يلزم التكليف باجتماع الضدين لانه في الحقيقة
تكليف بالحركة والسكون وذلك معلوم البطلان ولو لم يكن واجبا خرج
عن كونه واجبا وهو خلاف المفروض فيلزم كون الصلوة ح منهية والنهي
موجب للبطلان والا يلزم كون الشيء واجبا حراما وهو باطل وهما بان في
محله ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا يلزم من الامر المذكور عدم كون الضد الخاص
واجبا التام المطلوب وهو بطلان الضد الخاص في وقت ذلك المامور به
وهذا في غاية الوضوح لانه على تقدير وجود ذلك الخاص والاشتغال به هل
يجب ذلك الامر لا وسياق الكلام لاجل الدليل فيكون باطلا فلا يكون
مطلوبا بالشارع لاستلزام المحال وعلى تقدير عدم الاشتغال الضد واضح اذ
يلزم على التقدير الثاني محذوره بعينه والتكليف بالضد مع تجويز وجود ضده
على التقدير الاول انتهى كلامه اقول يمكن الجواب عن قوله في ذلك
الوصف وفي هذا الوقت هل يجب ذلك الامر المطلق المضيق ام لا فعلى الاول
يلزم التكليف بالجمع بين الضدين في وقت وجود ضده وهو تكليف بالجمع بين الضدين
ولا شك انه محال وعلى الثاني يلزم خروج الواجب المضيق عن كونه كذلك

وهو خلاف المفروض باختيار الشق الاول ولا يلزم محذور لانه انما يلزم التكليف
بالجمع بين الضدين على تقدير وجوب المامور به في وقت ايجاد الضد او كان
التكليف به ووجوبه مشروطا بايجاد الضد او كان الضدان واجبين لكن
مضيقين في ذلك الوقت واما اذا لم يكن الضد واجبا او كان واجبا
موسعا باختياره او قعه المامور به مشروطا في ذلك الوقت ولم يكن
المامور به مشروطا بايقاعه في وقت وجود الضد لم يلزم التكليف بالجمع
بين الضدين وكيف يكون تكليفا بالضدين مع تجويز المكلف عدم
ايقاع الضد في ذلك الوقت ولنا لزم تقلب الدليل المذكور ونقول كل
الامر بالواجب المطلق المضيق نهيا عن ضده لانه لو كان نهيا عن ضده
لكان لو كان الضد حراما فاما ان لم يفعله لانه لو لم يكن يفعله لم يكن
مقدورا فلم يكن حراما واذا كان ممكنا فله فعله والاتصاف برفع الوقت
هل يجب المامور به المضيق ام لا فعلى الاول التكليف بايجاد ضده في وقت
وجود ضده وهو تكليف بالجمع بين الضدين وعلى الثاني يلزم خروج
المطلق المضيق عن كونه كذلك وهو خلاف المفروض وايجاب الجواب
مسئلة اعلم انه لما يجوز تركه لا يجوز ان يكون فعله واجبا خلافا في ذلك ابو القاسم
الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي فزعم ان المباح واجب واما الفقهاء فقالوا
بوجوب الصوم على المريض والمسافر والحايض مع جواز تركه لهم والحق الاول

ذلك الوصف وفي ذلك ص

لما لزم الواجب بالاجوز ترکه فلو کان صادقا علی ما یجوز ترکه لزم اجتماع
النقیضین وانه محال اجیب الکعبی بان المباح ترک الحرام وترک الحرام واجب
ینتج لزم المباح واجب والجواب المنع من کون المباح ترک الحرام بل قد یترک
بر الحرام ولا یلزم من وجوب الترک وجوب ما به یحصل الترک مع امکان حصوله
بغیره اذ الترک قد یحصل بفعل غیر المباح کالواجبات والمندوبات والمحرمات
والتحقیق ان سبب ترک الحرام هو کف النفس عنه لا الافعال المذکورة
فیندفع شبهة الکعبی وما اورده بعض المتاخرین وهو ان ترک الحرام لا یتم
الا باحد هذه الافعال فیکون احدها لا بعینه واجبا وقیل یلزم الکعبی کون
المندوبات بل المحرمات اذا ترک بها حراما اخر واجبة وانتفاء اللازم
لحقه ما عدا الواجب حرام وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع
فی کون الشیء واجبا وحراما او مندوبا واجبا باعتبارین کما ذکروا فی
الصلوة فی الدار المغصوبة وتاول الاجماع بان هذه الاحکام لاحقة
للفعل بالنظر الماذا مع قطع النظر عن توقف ترک الحرام علیه واجیب انتهی بعض
علی قولهم وهو وجوب الصوم علی المریض والمسافر والحایض بان ما یاتون
به بعد زوال الاعذار هم یکون قضاء لما کان واجبا علیهم بقوله فمن شهد منکم
الشهر فلیصمه وهؤلاء قد شهدوا الشهر فیجب علیهم صوم ولان کلا منهم لو
ینوی بصومه فیما بعد قضاء رمضان وهو یعطی وجوبه واجیب بان وجوب

الشیء وجواز ترکه لو تحققا فی شیء لزم اجتماع المتنافیین وانه محال ویمنع
شمول الایة لهم بل الایة دالة علی وجوب العدة من الایام الاخر والقضاء لا
علی وجوب الاداء بل علی تحقق سبب الوجوب فصل اعلم ان وجوب الشیء اذا
نسخ هل یبقی جوازه ام لا فذهب فخر الدین الرازی واتباعه الی الاول
وهو مختار العلامة فی التهذیب وذهب القرافی والعلامة فی النهایة الی الثانی
وهو الحق لنا ان الامر انما یدل علی الجواز بالمنع الاعم اعنی الاذن فی الفعل
فقط وهو قدر مشترک بین الوجوب والندب والاباحة والکراهة فلا یتقوم
الا بما فیه من القیود ولا یدخل فی الوجود بدون ضم شیء منها الیه فاذا رفع
بنفسه بعد نسخ الوجوب غیر معقول والقول بانضمام الاذن فی الترک الیه حینئذ
لزوم رفع المنع الذی اقتضاه النسخ موقوف علی کون النسخ بالمنع من الترک الذی
هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلک غیر معلوم اذ النزاع فی النسخ
الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو کما یحتمل التعلق بالجزء الذی
هو المنع من الترک لکون رفعه کافیا فی رفع مفهوم الکل کذلک یحتمل التعلق
بالمجموع فمع هذا الاحتمال لا یحصل العلم ببقاء الاذن واستدل العلامة فی
التهذیب بما تقرر من ان المقتضی للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول
بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتض للوجوب والوجوب بینة
مرکبة من الجواز والمنع من الترک فیکون مقتضیا لکل منهما ضرورة کون المقتضی

للمركب مقتضيا لكل جزء من اجزائه واما كون المانع منه مفقودا الان للموانع كلها
منتفية بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية لانه انما يقتضي رفع
الوجوب عن المجموع المذكور ورفع المركب قد تكون برفع جزئه معا وقد تكون المركب ه
برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا يدل على الخاص مطلقا فاذا لا دلالة للنسخ
الوجوب على رفع الجواز فلا يكون مانعا منه وهو المطلوب والجواب بان المقتضي
للمركب وهو الامر يقتضي الجواز مع القيد وهو المنع من التركه فاذا زال القيد فلا
للجواز مقتضي وعلى تقدير التسليم فكما يحتمل ان يكون النسخ متعلقا بالقيد وهو المنع من
التركه يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فبقاء الجواز مشكوك فيه وترجيح
الاحتمال الاول بان الاصل عدم تعلق النسخ بالمجموع ضعيف لان الاستصحاب عندي
ليس بحجة مع لزم هذه الاصالة معارضة باصالة عدم حصول حكم اخر باضافة
قيد اخر وهو الاذن في التركه ثم لا يخفى لزم دليل المخصم لو تم لكان دالا على
الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على المتهم يريدون به الاباحة والا اعم
منه ومن الاستحباب وبيان وجه الدلالة لزم الوجوب لما كان مركبا من الاذن
في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من التركه كافيا في رفع حقيقة
الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم
اليه الاذن في التركه على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقي

فصل اعلم ان الاصوليين اختلفوا في ان لام المعلق على شئ بكلمة ان هل يجب عدم

عند عدم ذلك الشئ ام لا فذهب الغاضيان وابو عبد الله البصري الى انه لا
وذهب ابو الحسين البصري وابن شريح وجماعة من اتباعه وجماعة من اصحابنا منهم
الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازي واتباعه وجماعة من اصحابنا منهم
العلامة وذهب جماعة من المحققين منهم المرتضى علم الهدى الى الاول وهو المذهب من اصحابنا ه
الصحيح لنا انه لو دل لكان احد الثلثة وهي كلها منتفية وسيتبين بيانه فيما
دليل المثبتين احتج المثبتون على مدعاهم بوجوه الاول ان الشئ المقترن بحرف
ان شرط لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق عند عدم
اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط ويعنون بذلك ان ما
يقترن به شرط للجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة
كذلك لزم النقل المخالف للاصل واما الثاني في فلان شرط الشئ ما ينتفي ذلك
الشئ عند انتفائه لاتفاق الفقهاء على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة
والحول شرطا لوجوب الزكوة ويعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء
الوضوء وانتفاء الزكوة عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة
ولعدم استلزام الشرط وجود مشروطه وتاثيره فيه وح لو لم تستلزم عدم
عدم مشروطه خرج عن كونه شرطا اذ لو كان شرطا لم يجز انتفاء الشئ منها
وجودا واحدا لكان كل شئ شرطا لكل شئ وهو باطل اتفاقا وفيه نظر لان
المتبادر للافهام من الشرطية انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما

ولهذا حكم بان استثناء نقيض تالي الشرطية ينتج نقيض مقدمها واستثناء نقيض
مقدمها غير منتج شيئا فما بناه ظهر بطلان قولهم ولعدم استلزامه لما قوله
وهو باطل اتفاقا الثاني ان يعلى بن امية فهم من تعليق القصر على الخوف بكلمة
ان عدم القصر عند عدم الخوف حيث سال عمر بن الخطاب وقال له ما بالنا
نقصر وقد امنا وقد قال تع واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك لقوله لقد عجبت مما عجبت منه فسالت
النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك فقال تلك صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم عدم المعلق عند عدم المعلق عليه
وهما من اهل اللسان مع تقرر الرسول صلى الله عليه وآله اياهما على ذلك دليل على المدعى
واعترض بالمنع من فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من بقاء المعلق عند عدم
المعلق عليه بل من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لاتمام
عقلا من الايات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام عند تحقق
ولزالة الخوف مستثناه منها فيبقى ما عدا ما ثبت على اصله وهو الاتمام
واجيب بالمنع من دلالة الايات على وجوب الاتمام فانه قد ورد في عامة
الروايات ضعيفة وعلى تقدير صحتها نقول ان كلا من صلوتي الحضر والسفر كانت
ركعتين فاوجبت صلوة السفر وزيد في صلوة الحضر وفيه نظر لان لو كان
كذلك لم يطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرا كما

الرواية ضعيفة وعلى تقدير صحتها نقول ص

في صلوة الصبح اذ المقصورة اسم لما جوز الاقتصار عليه فاطلاق لفظ
القصر في الاية دليل على سبق وجوب الاتمام الثالث قوله تع استغفر لهم
او لا تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله و
رسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فقال النبي صلى الله عليه وآله والله
لازيدن على السبعين وهذا يدل على ان عليه السلام فهم لزوم عدم الشرط
اعني الاقتصار على السبعين من عدم المشروط اعني عدم الغفران وهو
المدعى والجواب بالمنع من صحة الخبر لانه عليه السلام لا يستغفر للكفار وفاقا ولانا
لا نعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى مجرى المبالغة في الياس
وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل اشفع او لا تشفع لك تشفع لهم السبعين
مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكن لا نسلم انه عليه السلام فهم ما ذكر حتى اورد ما اورد وكلامه
ما يدل على انه يزيد على السبعين ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة
قلوب الاحياء منهم ولترغيبهم في الدين او لمصلحة اراها في ذلك وفيه ايضا
نظر فانه عليه السلام لم يفهم انتفاء المشروط لانتفاء شرطه اذ لا يجب العموم
لهم على تقدير الزيادة على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط
عند شرطه وليس هو المدعى ولا ملزومه واستدل صاحبه رحمه الله على ما ادعاه من الشرط
بان قول القائل اعط زيدا درهما لن اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا
في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام

لن تستغفر لهم ص

المعالم ص

فيكون الاول ايضا هكذا والجواب المنع من كون الاول جاريا مجرى الثاني ولا يتبادر قطعا من الاول انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام **فصل** اختلف الاصوليون في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو القول المنسوب الى الشيخ والشهيد في الذكرى ونفاه جماعة وهو القول المنسوب للسيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو التحقيق لنا انه لو كانت احدى الثلث وهي اما منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتفرد اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عن اثباته فيه ولا بجزء ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف ببطلانه واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لجرى تعليقه عليها عن الفائدة ووجوى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا ما لا يبصر والجواب المنع من الملازمة اذ الفائدة غير منحصرة فيما ذكروه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم لها كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلانه لولا التصريح بالخشية لامكن لنا توهم جواز القتل معها

فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقديم بيان حكم الغير بنحو اذا رأيت كذا فافعل واعترض بان لهم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فايدة سواه فحيث تحقق ما ذكروه من الفوايد لا يبقى محل النزاع في شيء وجواب المدعي عدم وجدان صورة لا يحتمل فايدة من تلك الفوايد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي هو محل النزاع **فصل** البقاء عن التخصيص للفايدة اذ مع احتمال فايدة منها يحصل الصون وينادي ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل اما تغليبا لجهة الابيض والاسود فلا نسلم لزم المقتضى لاستحالة هو عدم انتفاء الحكم عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات **فصل** في بيان التقييد بالغاية قال صاحب المعالم والاصح لزم التقييد بالغاية دلالة على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد رض فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها لعدم انتفاءه او اثباته بدليل موافقة على هذا البعض العامة لنا لزم قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق قال الحاج السيد رح بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه

مز فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالفرق
لفرق بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاى معنى لقوله تع ثم اتموا الصيام الى الليل
اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واى معنى لقوله ع في سائمة
الغنم الزكوة والمعلوفة منها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ان
الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم شبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا كذلك
لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف وبالجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة
فان اللزوم هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا من
عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومسالمة السيد رحمه في التسوية بينهما
لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من ان افادة التعليق
بالشرط ولهذا قال بدلالة كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها اختار
التحقيق ما اختاره السيد وللمسلم ان يقول القائل صوموا الى الليل معناه اخر
وجوب الصوم محل الليل حتى لو فرض وجوب الصوم بعد مجيء الليل يكون مخالفا للمنطوق
وما ذكره السيد في اثبات المدعى صحيح جيد لا بأس به ولا يرد عليه ما اورد
قال صاحب المعالم قال اكثر مخالفينا لانه لا امر بالفعل المشروط جايز ولنا علم الامر
انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه ولنا علم المشروط المامور
ايضا مع نقل كثير الاتفاق عليه ومنعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون
الامر جاريا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان

الامر جاز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت
المعين واما مع علم الامر كما مر انه تع يريد بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجايز
وهو الحق ثم قال بعد كلام عن السيد المرتضى انه قال في الفقهاء والمتكلمين من يجوز
لزوم امر الله تع بشرط لزم ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط لزم تقديره ويزعمون انه
يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن فيمن لا يعلم العواقب
ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يحسن لزوم امره
بشرط قال والذي يبين ذلك ان الرسول صلوات الله عليه لو اعلمنا ان زيدا لا يمكن
من الفعل في وقت مخصوص قبيح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط
فيما مر فقد علمنا بصفة في المستقبل الى اخر كلامه ثم قال صاحب المعالم احتج
المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يصح احد اللازمين
باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروط
واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح لم يعلم احد انه
مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله
لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل العلم
قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرايط عند دخول الوقت
وذلك كاف في تحقيق التكليف لانا نقول لكن نفرض لوقت المنع زمانا ونزد
في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز لان لا يبقى بصفة التكليف

في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاءه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف
واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع وجوب
ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم والالم يقدم على
ذبح ولده ولم يحج للقداء الرابع كالزام الاشعري بمصالح تنشأ من المأمور به كذلك
يحسن بمصالح ينشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من
حيث عدم علمه بانتفاع فعل المأمور به ربما يظن نفعه على الاحتمال فيحصل له
فعل م لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الاترى ان السيد قد يستصلح
بعض عبيده باوامر يحرجه بها عليه مع عزمه على نجاتها امتحانا له والانسان قد يقول
لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استعلام الوكيل
او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد رحمه الله انس
نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن
المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليس الارادة منه قطعا والملازمة
انما تم بتقدير كونها منه وحينئذ فتوجه المنع عليها حلي وعن الثاني المنع من بطلان
ذكر م اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد نقل عن السيد رضي
تتمة تنقيح المقام ما يتضح بسند هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم
بانه مأمور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وحزوجه فيعلم انه كان مأمورا وليس
يجب اذا لم يعلم قطعا انه مأمور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت

الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن بقائه فوجب التحرز من ترك
الفعل والتقصير فيه ولا يجوز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك
مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجوزه ان لا يخرج السبع قبل ان يصل
اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع
ويمكنه ان لا اضرار به وبهذا الكلام جيد ما عليه في توجيه المنع من فرعه وبه يظهر الجواب
عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على
وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن
حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من
ابراهيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلفه بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية
وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت
الرؤيا فانه جزع عما فعل شفاقة من ابنه بعد مقدمات الذبح بنفسه لجريان العادة
بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظنه انه سيموت من الذبح او من مقدمات
الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان تكون من جنس المفدى
واجيب عن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من انتفاء
بل للعزم على الفعل والانقياد اليه وذلك الامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس
الفعل واما ما ذكره من المثال فانما يحسن بمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل
وذلك ممتنع في حقنا انتهى كلام صاحب المعالم اقول الجواب عن الدليلين الاولين

موجه ولكن في الجواب عن الثالث والرابع نظر لان الجواب المذكور عنهما مبني على عدم
جواز النسخ قبل الفعل وهو على ما ذكره الشيخ في العدة مذهب المتكلمين من المعتزلة
واكثر اصحابنا ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي ومختار الشيخ والمرتضى رحمهما الله
وهذا القول ضعيف والتحقيق ان النسخ قبل الفعل جايز وهو مذهب شيخنا ابي
عبد الله المفيد ومما يدل عليه قوله تع يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
ويدل عليه ايضا ما صح ان الله تع اوجب على نبينا صلى الله عليه وآله ليلة المعراج
خمسين صلوة ثم انزلها الى خمس قبل وقت الفعل ويدل عليه ايضا الامر المذكور
المشتمل على امر ابراهيم بالذبح وما ذكر في التاويل من انه كان مامورا بمقدمات
الفعل والفداء كان عنها لاوجه له وما استدلوا به على عدم جواز النسخ
قبل وقت الفعل ضعيف استدل الشيخ رحمه الله في العدة على هذا المدعى
بان الامر بالفعل لا يخلو اما ان يكون ثم النهي عنه قبل الفعل قبيحا وحينئذ
احد امرين ذلك الفعل لا يخلو اما ان يكون قبيحا او حسنا فان كان قبيحا فالامر به
قبيح ولو كان حسنا فالنهي عنه قبيح وهذا يوجب كونه فاعلا للقبيح تعالى الله عن ذلك
والوجه الاخر ان نودي الى البداء لانه لو كان حال ما امر به على ما كان عليه قبل
الامر لما نهى عنه فدل نهيه على انه قد ظهر له امر حاله ما لم يكن ظاهرا او استصوب ما كان
عالما به وكل ذلك لا يجوز عليه تع اقول الحق ان النسخ قبل الفعل جايز وهذا الدليل
يدخل الا ما نختار الشق الثاني ونقول ان الفعل كذبح الولد مثلا كان حسنا فلما امر الله

به ابراهيم ع ظهر رضى ما تمثل الامر وعزم على الذبح واتى بالمقدمات وانقاد الولد
للذبح صار تركه الذبح بعد ذلك بان ابراهيم وبين الذبح ولا يلزم منه ان يكون
القبيح ولا البداء الذي محال عليه تع كما ان الامر بضرب العبد حسن عند تقصيره فيما
مولاه بضربه فلما امر بضربه فتضرع وبكى يصير العفو عنه راجحا فيعفو عنه ولا يلزم من ذلك
قبيح وهكذا يجوز ان يامر الله العبد بصوم غد مع علمه تع بامراضه او اماته وفايدة هذا
الامر اثابة العبد بنيته وعزمه واتيانه بمقدمات الصوم فثبت بما ذكرناه بطلان
قول القايل بعدم جواز الامر المشروط مع العلم بانتفاء الشرط **فصل** والواجب
المخير فيه قال العلامة ارشده الله وقومه كخصال الكفارة واختلف في تقديره فقيل
بالجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد لا بعينه وقيل الامر معين
عند الله تع وغير معين عندنا والحق ان لكل واحد منها واجب مخير فيه بمعنى انه
لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايتها فعل كان واجبا بالاصالة اقول
لا بد لنا من اختياره رحمه الله هو مذهب المحققين وهو الحق وساير الاقوال
ظاهر البطلان خصوصا القول الاخير الذي تبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة
منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو لنا الواجب واحد معين
عند الله تع غير معين عندنا الا ان الله تع يعلم لنا ما يختاره المكلف هو ذلك
المعين عنده تع ولا نطيل الكلام في هذه المسئلة لقلة فايدتها **فصل** والواجب
الموسع قال صاحب المعالم الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جايز واقع على الاصح

ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ
والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة انكر ذلك قوم لظنهم انه يودي الى جواز
ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب احدها لزم الوجوب فيما ورد من
الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد رحمه الله
على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا
مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط بالفوض وثالثها انه مختص بالاخر واذا
فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين لزمانه
كان واجبا والا خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذا لزم القولان
لم يذهب اليهما احد فيما نعلم وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء
الوقت في الوجوب بمعنى لزم المكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره
في اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على
صفة التكليف وعدمه في الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب
البدل وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت
ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ زين الدين على ما حكاه المحقق
عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهره والقاضي سعد الدين بن
البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة
رحمهما الله وهو الاقرب فنحتمل مما اخترناه في المقام دعوى ان الناس على

الاول منهما لزم الوجوب مستفادا من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك
وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول منطبقا على
الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا تكرار في اجزاء
بان يأتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول
الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته
على ايقاع الفعل في اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول والاخر تحكما
باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت فمتى اي جزء اداه فقد اداه في وقته
وايضا لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر
مثلا في غيره مقدما الصلوة على الوقت فلا تصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان
اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته كما لو اخر لاوقت
العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية لزم الامر وردا بالفعل وليس فيه تعرض
بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه
ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما بتخصيص الوجوب بجزء معين
احتج الموجب للعزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم
عن المندوب فلا بد فيما يجاب البدل ليحصل التمييز منهما حيث يجب بئيس هو العزم للاجماع
على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم كما في خصال الكفارة وهو انه لو اتى
باحدهما اجزء ولو اتى بهما عصى ذلك يعني وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاول

لئلا الانفصال عن المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار
تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير كحكم الواجب المخير فمعنى اي جزء اوقع
ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء الباقي فكما لم يحصل الاشتغال
في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداه عن وصف الوجوب التخييري
كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط والاخير من الوقت في الموسع لا يخرج الباقي
في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب
فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيئا وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني
انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا
لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما
لكان الاشتغال بهما من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا
فالاثم ظاهر على الاخلال بالعزم على تقدير تسليم ليس لكون المكلف مخيرا بينه و
بين الصلوة حتى يكونا كالخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا
حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له مخصوص
حكم من احكام الايمان ثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او
لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات له الواجبات اجمالا وتفصيلا فليس
وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في
وجوب العزم على الوجه الذي ذكرناه وجه ولئن كان الحكم به متكررا في كلامهم

وربما استدل لتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل
لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون
مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت لئلا الفضيلة في الوقت متعينة لما
لما جاز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم عرفا الامر لا جزء معين من الوقت
فاما الاول او الاخير او انتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداء
في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضيلة
في الوقت فقد اتضح مما حققناه انفا فلا نطيل باعادته واما عن الوجوب بالاول فانه
لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة اليه والحق من علق
الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك الواجب
وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجواب بمنع الملازمة
والسند ظاهر مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم لئلا لو كان الفعل في الاول واجبا
على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك لئلا تواجب عليه ايقاع
الفعل في ذلك الوقت ومنعه فرارا عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء
منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه واخره فقد فعل الواجب وكان الاتيان
بجميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب بعضها نه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب
بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا ههنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع
ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق

تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير والموضعين فرقا من حيث ان متعلقة
في الخصال الخيرات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الخيرات المتفقة الحقيقة فان الصلوة
المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية
والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق التخيير
هناك بين خيرات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل انتهى كلام صاحب
المعالم اقول والذي يهدي الله تعالى اليه من التحقيق في الواجب الموسع ان الواجب هو
الاتيان بالمامور به في احد اجزاء الوقت فان ادى الصلوة مثلا في الوقت الاول
او الثاني برات ذمته ولكن يجب عليه احتياطا ايقاعها في الوقت الاول والا
اذا لم يكن له عذر ومانع لان العلم بالاشتغال يوجب براءة الذمة لا يحصل الا بالتعجيل
لاحتمال نزول الموت وورود الفوت فوجوب التعجيل من باب مقدمة الواجب
فالتاخير عن الوقت الاول الى الوقت الثاني خلاف الاحتياط وترك للاولى وموجب
لفوات الاجر العظيم لذلم يكن المؤخر ذا مانع وعذر ولا يكفي العزم على ايقاعها في الوقت
الثاني في التاخير عن الاول الا لعذر ومانع قال الشيخ رحمه الله في العدة
بعد ما استدل على وجوب العزم فان قيل فعلى هذا المذهب ما قولكم في صلوة الظهر
التي لها وقتان اول واخر وكذلك سائر الصلوات قيل له اختلف العلماء في ذلك
واصحابنا ايضا فمنهم من ذهب الى ان العزم على ان يوقعها في اخر الوقت
يكفي ولا يجب عليه العزم على ايقاعها في اول الوقت ومتى فعله في الاول كان
نفلا وربما سماه موقوفا على الذي يؤتى عليه الوقت الاخير وهو على الصفة التي يجب عليه

معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم له بالوجوب ومع تسميته نفلا يكون قد
اجزات عن الواجب وبهذا هو المحكي عن ابي الحسن الكرخي من اصحاب ابي حنيفة
وذهب باقي الفقهاء الى انه مخير في الاوقات كلها ثم اختلفوا فمنهم من رجح الاول
الاول بالفضل ومنهم من رجح وسوى بين الاوقات واصحابنا اختلفوا فكان
شيخنا ابو عبد الله يذهب الى ان الوجوب متعلق باولها وانه متى لم يفعل استحق
الذم والعقاب الا انه متى تلافاه سقط عقابه وذهب سيدنا المرتضى الى انه
مخير في الاوقات كلها اولها واخرها غير انه اذا اخرها في الاول افضل واذا نصرنا
المذهب الاول نقول انما فضلناه وذلك لانه لم يخير على كل حال بين الصلوة في اول
الوقت واخر الوقت وانما فرضه الوقت الاول فلا يصح ان يحصل مخيرا بينه وبين ما لم
يحصل لوجوب ذلك مجرى الامر المضيق المعين لوقت متضيق وليس لهم ان
يقولوا ان ذلك ينقض لكون الصلوة لها وقتان وذلك انا نقول اذا نصرنا
هذا المذهب انما لها وقتين في الجملة بالاضافة الى مكلفين فاما اذا اضفنا هما
الى كل واحد من المكلفين فان لها وقتا واحدا يكون الوقت الاول لمن لا عذر
ولا مانع يمنعه من فعل الصلوة فيه من علة او مرض او شغل ديني او دنيوي والوقت
الثاني يكون وقت من له بعض هذه الموانع فيكون للصلوة وقتان بالاضافة
الى من وصفناه فان قالوا هذا خلاف الاجماع لان الامة كلها تقول ان لكل صلوة
لها وقتان فلا يفصلون هذا التفصيل قيل له هذا اجماع مدعى لان من خالف

في هذا الخلاف فيه ويرجح في ذلك الى الروايات الصادرة عن ائمة المعصومين ع
ومتى نصرنا المذهب الاخر فالمعتمد فيه حملها على ظاهر الامر وللنبي ص بين كل صلوة
وقتين وقال ما بينهما وقت ولم يفصل فينبغي لنا ان يكون مخيرا فيهما ويقوي ذلك باخبار
كثيرة وردت عن ائمة الهدى عليهم السلم متضمنة لذلك يعارض تلك الاخبار والكلام
في تعيين هذه المسئلة كلام في فرع والذي ذكرناه اولا كلام في الاصل فلا ينبغي
لنا ان نخلطها جميعا ويمكن ان يقال في نصرة المذهب الاول في الصلوة بان يقال لنا الاحتياط
يقتضي اداؤها في الاول لانه اذا تساوى الامر ذلك والاخبار تعارضت في جواز
تاخيرها عن اول الوقت والمنع من ذلك فينبغي لنا ان يرجح لظاهر الامر وهو وجوب
الصلوة في الوقت الاول فان قيل لو كانت الصلوة واجبة في اول الوقت
لاغير لكان متى لم يفعل فيها استحق العقاب واجمعت الامة على انه لا يستحق العقاب
لمن لم يفعلها في اول الوقت فان قلتم انه اسقط عقابه قيل لكم وهذا ايضا باطل
لانه يكون اغراء له بالقبيح لانه اذا علم انه متى لم يفعل الواجب في الاول مع انه يستحق
العقاب عليه اسقط عقابه كان ذلك اغراء قيل له ليس ذلك اغراء لانه انما علم
اسقاط عقابه اذا بقي له الثاني واداها وهو لا يعلم انه يبقى له الثاني حتى يؤديها
فلا يكون مغريا بتركها وليس لهم ان يقولوا افعلها هذا الوقت عقيب الوقت الاول
ينبغي لنا ان لا يقطع على انه غير مستحق العقاب وذلك خلاف الاجماع لانا قلنموه ودلك
لان هذا الاجماع غير مسلم على الذي نذهب اليه لان من مات في الثاني مستحق العقاب

وامره الله تع لان شاء عفى عنه ولان شاء عاقبه فادعاء الاجماع في ذلك لا يصح
فاما خبر بين الاوقات ولم يوجب العزم في الاول بدلا منه فان ذلك ينقض
كونه واجبا لان هذا حكم الندب فما ادى الى المساواة الواجب للندب ينبغي
لنا ان نحكم ببطلانه انتهى اقول قوله فاما اذا اضفنا اليها الى كل واحد من المكلفين فان
لها وقتا واحدا يقتضي لنا ان يكون الوقت الاول مخصوصا لنا لم يكن له عذر ويكون
الوقت الثاني مخصوصا لاصحاب الاعذار وهو خلاف الحق لانا نعلم قطعا
بان اولى الاعذار اذا صلوا في الوقت الاول يبرء ذمتهم وكذلك نعلم لنا لمن
له عذر صلوة مجزءة في الوقت الثاني فالتحقيق لنا تمام الوقتين وقت للصلوة
ولكن تاخيرها عن الاول خلاف الاحتياط وترك السنة وتارك السنة يستحق اللوم
والعتب الا مع وجود العذر والمانع فاصحاب الاعذار لنا اخروا الصلوة
عن الوقت الاول وماتوا قبل ان يصلوا في الوقت الثاني استحقوا العقاب
لتركهم المامور به مع القدرة عليه ولنا ماتوا بعد اداء الصلوة فلم يستحقوا
العقاب لاتيانهم بالمامور به واما اصحاب الاعذار لنا اخروا الى الوقت الثاني
فماتوا قبل ان يصلوا فليس عليهم عقاب لان تاخيرهم باذن الشارع المستفاد
من الروايات المروية عن اهل البيت عليهم الصلوات وقوله فاما خبر بين الاوقات
ولم يوجب العزم لا اخره يقيد لنا الفاعل بالتخيير لنا لم يوجب العزم يكون ناقضا
لكون الصلوة واجبا ويكون قائلا بمساواة الواجب للندب وفيه نظر

لان الفرق حاصل بين الواجب الموسع والمندوب ولزم نقل بوجوب العزم
لان تارك الواجب في الوقت الاول والثاني معاقب بخلاف تارك المندوب
والواجب الموسع تاخيره خلاف الاحتياط ولا يجوز تاخيره مع العلم بانه لم يمت
من العمر الا بقدر اداء الواجب بخلاف المندوب **فصل** في الواجب على الكفاية
وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه لا من مباشر معين لا شك انه ممكن
الوقوع ولكن اختلفوا في وقوعه فقال الاكثرون بانه واقع كالجهاد فانه واجب
على الجميع ويسقط بفعل البعض لاستحقاقهم اجر الذم والعقاب اذا تركوه وقال
العلامة طاب ثراه بتعالا مام المخالفين والتكليف فيه موقوف على الظن ان
ظنت طائفة قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن
الجميع ولو ظنت كل طائفة عدم الوقوع وجب على كل طائفة وفي هذا الكلام نظر
لان التكليف بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا يرتفع بالمظنون
الا بدليل وليس لنا دليل يدل على اعتبار الظن ويلزم القائل بان التكليف ههنا
موقوف على الظن بسقوط التكليف عند حصول الشك في قيام الغير بالمكلف به
وهو باطل بالاتفاق واعتبر بعض اصحابنا في الظن كونه مستندا الى شهادة العدلين
وفيه ايضا نظر لعدم الدليل على اعتبار شهادة العدلين في هذا المقام وانكر
قوم من الاصوليين الوجوب الكفائي متمسكين بان تارك ما ظن انه واجب
كفائي لا يلحقه ذم ولا عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يلحقه على هذا

الشهدين م

التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف بفعل غيره بعيد
واجيب عن الاول بمنع الكبرى بالواجبات واجب كان ولنا يريد بالواجب
العيني كان اللازم من الحجة لنا الواجب على الكفاية ليس واجبا عينيا وليس هذا
مدعاهم ولا ملزوما له فانه لا يلزم من سلب الوجوب العيني سلب مطلق الوجوب
وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه **اقول** في الجواب عن الاول نظر لان الاصوليين
عرفوا الواجب بانه ما يستحق تارك العقاب والذي يستحق بالواجب الكفائي انما يتحقق
تارك العقاب فيلزم لنا لا يكون واجبا فتحقيق المقام لنا لزم الواجب الكفائي ليس
بواجب مطلق على الجميع بل هو واجب مطلق على البعض غير معين وواجب
مشروط على كل واحد من الابعاض فعلى كل بعض واجب بشرط عدم قيام
غيره به فاذا لم يقم به احد فكلهم بالترك معاقبون مذمومون لتركهم واجبا
مشروطا مع تحقق الشرط وهو عدم قيام الغير به ولو قام به بعض لم يعاقب
الباقون بالترك لعدم تحقق شرط الوجوب بالنظر اليهم فظهر ما حققناه
ضعف دليلي المنكرين **فصل** في المامور به وفيه مباحث الاول في الناس
اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا كافة والمعتزلة الا امتناعه
مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه كالطيران في الهواء وممتنعا كالجمع بين
الضدين واطلق الاشاعرة على جوازه واختلفوا وقوعه فقال بعضهم
الاشعري تاره ومنهم اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم

من واقعة في العدم وفصل الاخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع بالغير ومنعوا
من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه مال الغزالي وصاحب
الاحكام لنا لو لم التكليف بما لا يطاق قبيح وكل قبيح فهو غير واقع مزاته تج ينتج
ما لا يطاق غير واقع مزاته تج اما الصغرى فهو معلوم فان كل عاقل يحكم بقبح
التكليف الاعمى نقط المصحف والزمز الطيران في الهواء والعاجز نقل الكواكب
عن مواضعها وجعل القار ابيض والنخل اسود وبقطع بنسبته من صدر ذلك منه
لا السفه والجهل واما الكبرى فلان القبيح لا يصدر بالضرورة الا من الجاهل
المحتاج والله تع عالم غير محتاج واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول انه تكليف الكافر
الذي علم منه استمراره على الكفر بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع مزاذ
لو كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه محال والتالي باطل لانه لو فرض لزم انقلاب
علمه تع جهلا وهو محال لذاته فكذا المقدم والملازمة سه الثاني لذ افعال العباد
مخلوقة لله تع ومتى كان كذلك كان تكليف العبد بأي فعل كان تكليفا بما لا يطاق
اما الاول فلانها مخلوقة لله تع لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل
لا عن فاعل والحصاره في الله تع وعباده والتالي بطل لان العبد لو لم يكن
من التركه كمكنه عن الفعل لزم الجبر ولذ يمكن فان لم يتوقف ترجح جانب الفعل على
على التركه على ما مر وح لزم ترجح احد طرفي الممكن على الاخر عن غير مرجح وهو محال
ولذ توقف فان وجب الفعل المرجح فذلك ان كان عن فعله تع لزم الجبر ولذ كان

عن فعل العبد عاد البحث وتسلسل وكذ انه لم يجب الفعل عند حصول المرجح
الثالث لذاته تع تكلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق
النبي صه اي اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به لذا ابا لهب لا يؤمن ابدا فقد
صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه وهذان الاعتقادان
متضادان لاستحالة اجتماع ضدين واللازم اجتماع النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه
انما يتحقق عند عدم اعتقاد صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما
تكليف بالجمع بين الضدين وهو محال لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع
التكليف اما ان يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او
حال رجحان احد الداعيين على الاخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين
اعني الفعل والترك يكون تكليفا بما لا يطاق اما على التقدير الاول فظاهر لان حال
الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف يكون تكليفا بالممتنع وهو غير مقدور
واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح ممتنعا وكل منهما غير
مقدور فالتكليف باحدهما يكون تكليفا بما لا يطاق وهو المطلوب والجواب عن
الاول لذ فرض العلم بعدم الايمان هو بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط
بالمطابقة للمعلوم وح يكون امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا لا لاجل
سبب الفرض وهو لا يوثر في امكان الايمان الثابت له لذاته بمعنى انه غير واجب
له لان ما بالذات لا يتصور ارتفاعه عنها بسبب عارض من فرض وغيره والتكليف

بالفعل انما هو مشروط بالامكان الذاتي وهو متحقق وايضا هذا الدليل لو صح لزم
نفي قدرته تع لانه تع عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم وجوده واجبا وما علم
عدم امتناعا وكلاهما غير مقدور لم يبق تحته تع قدرة اصلا وذلك باطل بالاتفاق
وعن الثاني فلان القادر المختار يرجح احد مقدوريه لا لمرجح بدليل المكاح
اذا جزه رغيفان متساويان يتناول احدهما وكذا العطشان اذا جزه
اناآن متساويان فانه تع لو لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا
ولو قدر عليه فان افتقر الى مرجح يرجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك
المرجح وتسلسل ولو لم يفتقر الى مرجح لزم الترجح من غير مرجح وما هو جوابكم عن
هذا هو جوابنا عن شبهتكم وفي الجواب الاول وهو التزام الترجح بغير مرجح نظر
والتحقيق ان الترجح بغير مرجح ممكن غير واقع ووجود المرجح لا يصير الفعل او الترك
واجبا بل يصير اولى وما قيل في نفي الاولوية باطل ساقط وقد بسطنا الكلام
في اثبات الاولوية وابطال الاجاب في بهجة الدارين وحكمة العارفين وعن
الثالث المنع من التكليف بالضدين فان التكليف باعتقاد عدم ايمان من جيث
اخباره عليه السلام به وتكليفه بايمانه لامر بهذه الحيثية فلا تضاد واجيب
ايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم ايمانه ولو كان مما اخبر به اما لورود
ذلك بعد موت ابي لهب كما قاله بعضهم او حال غفلته او لانه عليه لا يجب عليه
اعلام كل مكلف ما اخبر به وتكليفه بتصديق النبي صلعم في جميع ما اخبر به ممكنه

اعتقاد صدقه فيه وهو بطلان اتفاقا **فصل** اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة
على ان الكفار مامورون بفروع الشريعة كالصلوة كما انهم مامورون بالايمان
وخالف في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرائني فقهاء الشافعية واعتقدوا
ان الفروع ليست واجبة على الكفار وجوبا مطلقا بل واجبة عليهم بشرط تحقق
الايمان ومن الناس من قال بتناول النهي لهم دون الامر ولا ثمرة لهذا الاختلاف
في احكام الدنيا اذ لا تفاق على انهم ما داموا كفارا فانه يمتنع منهم الاقدام على
الصلوة فاذا اسلموا لم يجب عليهم قضاءها وانما ثمرته في الاخرة وهو انهم هل
يعذبون على ترك هذه الفروع كما يعذبون على ترك الايمان ام لا اجتج اصحابنا وموافقوهم
على مختارهم بوجوه ثلثة الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت
والمانع منه منتف فوجب القول به اما الاول فلان ادلتها تحت الاوامر العامة
بالعبادات كقوله تع يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تع ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا وقوله ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة واما انتفاء المانع
فلا ريب الا الكفر اذا التقدير ذلك وهو غير صالح للمانعية لان الكفار قادرون
على ان الله تحصيل الايمان وايقاع العبادات بعده كما يمكن المحدث من ان الله
بالطهارة وايقاع الصلوة بعده وقيل فيه نظر للمنع من وجود المقتضي ولا دلالة
للاية ين الاولتين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها فيها عبارة عن الايمان

لصدق العبادة عليه ماخوذة من التعبد وهو التذلل والخضوع وهما موجودان
فيه والاتيان الاخيرتان غير جاريتين على عمومهما لخروج العبد والصبي المميز
من الحج من الاية الاولى ومن لم يتحقق شرايط ايتاء الزكوة فيه من الاية الثانية
فاذن لا حجة فيهما على المطلوب وفيه نظر لان الاحتمال الذي هو خلاف الظاهر
لا يناف الاستدلال بالظاهر والتحقيق ان العام المخصص حجة في الباقي الثاني
ان الله تعالى يعاقبهم على ترك هذه الفروع ومتى كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم
اما الاول فيدل عليه ايات الاولى قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين علقوا
كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك الصلوة واطعام
المسكين فان لم يكن ترك الصلوة والزكوة حراما على الكفار لما كان سببا
لدخول سقر اقول في هذا الدليل نظر لانه لا يبعد ان يكون ترك الصلوة والزكوة
سببا لدخول سقر ولم لم يكونا واجبين ولكن لا يجوز ان يكون تركهما مع عدم
الوجوب سببا للعذاب كما ان عدم طهارة المولود سبب لدخول النار وليس سبب
للعذاب على ان الاية حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قوله
تعالى حكاية عنهم والله ربنا ما كنا مشركين ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له
كما يحلفون لكم واجيب بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى كذبهم فيه والا لم يكن
في حكايته عنهم فايدة مع ان لكلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فايدة والمواضع

المذكورة التي حكاها عنهم قد بين الله تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاولى انظر كيف كذبوا
على انفسهم وبالثانية بقوله بلى والثالثة بقوله تعالى ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون
اقول في هذا الكلام نظر لانه لا يجب على الله تعالى بيان كل كذب يصدر من الكفار وعدم بيان
الغاية لذكره لا يستلزم عدمها الاية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله
الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق
اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا جعل الله تعالى العذاب المضاعف
جزاء لهم على الافعال المذكورة ومن جملتها قتل النفس والزنا وهذا لا يدل على القائلين
بالتفصيل على ما هو دليل لهم على جزء مدعاهم وانما يدل على الخفية واما مدعى فيه نظر اما
اولا فلانا لا نسلم ان ذلك كناية عن المجموع بل الظاهر انه كناية عن الاول وهو الكفر
لان ذلك انما يشار به الى البعيد واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع ترتبه
على كل واحد من اجزائه الاية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى فذم
على ترك المجموع ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها فيكون واجبا لان الواجب
ما يكون تاركه مذموما مستحقا للعذاب وفيه نظر للمنع من الملازمة اذ لا يلزم من ذم المجموع
ذم على كل واحد من اجزائه كما تقدم والنظر الى قوله تعالى اخر عنه ينفي الايمان باطنا وظاهرا
وعبر عن الاول بقوله فلا صدق وعن الثاني بقوله ولا صلى واخر عن كفره باطنا وظاهرا
وعبر عن الاول بقوله لكن كذب وعن الثاني بقوله ولكن تولى والله اعلم الثالثة للكفار
يتناولهم النهي عن الفروع ومتى كان كذلك وجب ان يتناولهم الامر بها اما الاول فلما مر

على انهم يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولو لا يتناول النهي لهم لما كان كذلك
واما الثاني فلان النهي انما يتناولهم ليكونوا متمكنين من استيفاء المصلحة بسبب الامر
عن المنهي عنه وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر فانهم عند تناول الامر لهم يكونون
متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بالاتيان بالمأمور به وفيه نظر للمنع من كون
الوصف المذكور علة وعلى تقدير تسليم لانم تحققه في الفرع فان مساواة المصلحة
الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب المنهيات للمصلحة الحاصلة له بسبب اشتغال الاوامر
غير معلوم وعلى تقدير التسليم هو قياس واول من قاس ابليس [اج] المخالف بان
العبادة كالصلوة مثلا لو وجب على الكافر لكانت اما لغرض تجب حالة الكفر او حالة الايمان
والثاني باطل بالمقدم مثله والشرطية بينة اما بطلان الاول فظاهر لان الصلوة
الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع التكليف به واما بطلان
الثاني فلاجماع على سقوطها عنه بالاسلام وبقوله [ص] الاسلام يجب ما قبله [ابوداود]
المنع من اجتماع الصلوة حال الكفر انما الممتنع ايقاعها حال من حيث انه حال الكفر
ولسنا نقول انه مكلف بايقاعها حال الكفر بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع
الصلوة مطلقا او في ثاني الحال بان يقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه مكلف
بالصلوة وفاقا لابان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم
الطهارة عليها وايضا فان المراد بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما
يعاقبون على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة

بالايمان وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او
التناقض لان مطلوب الشارع لم يكن ايقاعها حالة الكفر الذي يمتنع تحققها
معه لزم الاول ولو كان حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثاني لانه يكون قد طلب
الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك الحدث بالنسبة الى الصلوة
لان الطهارة الرافعة للحدث ليست مسقطة للصلوة ولا مزيلة لطلب الشارع
اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر لجواب ان نمنع من كون الايمان مسقطا للعبادة
فانه لو آمن مع بقاء وقت العبادة وجبت عليه اجماعا عامل هو مسقط لقضاءها
بعد فوت وقتها لم كانت مما تقضى والا فلا ويلزم من هذا الم لا يكون مكلفا بالقضاء
وهو مسلم واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهي من حيث ان الاتيان
بالمأمور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال كفره
واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى نية فتعين القول بما تقدم
من الايات واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى رح وهو ان هذا القول
قول ثالث خارق للاجماع لافراق الناس على القولين المتقدم ذكرهما فيكون
مردودا والثاني ان هذا الفرق بينهم لا اثر له في نفي تكليف اجتناب المنهيات من غير
اشتغال خطاب الشارع فهو ممكن من الاتيان بالاوامر كذلك ولو سلم تركها لغرض
نهي الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع اشتغال الاوامر والحق التحقيق في
التوقف لعدم الدليل القاطع على كون الكافر مكلفا بالفروع ولا على كونه غير مكلف

بها والاوامر والنواهي العامة الشاملة للكفار لا يستفاد منها الا النظر كونهم
مكلفين والنظر لا يتعلق بالحس شيئا والايات التي استدلوا بها قاصرة في الدلالة
ومن الروايات ما يدل على كونهم غير مكلفين بالفروع وخبر الاحاد غير معتبر في
امثال هذه المسئلة **فصل** العمل بالامر الاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء
والخروج عن عهدة ذلك الامر وسقاط القضاء هو مذهب المحققين من الاصوليين
خلافا لابي هاشم والعامري عبد الجبار فانهما ذهبا الى انه لا يقتضي سقاط القضاء
والاول عندي من الضروريات التي لا تحتاج الى دليل ولكن استدل القائلون
بانه لو لم يخرج المامور عن عهدة التكليف بالاتيان بالمامور به على وجهه لكان
اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهر واما بطلان الاول فلانه تكون تكليفا بتحصيل الحاصل
وهو محال واما بطلان الثاني فلان ذلك الغير يكون فرجة المامور به والا
لما كان الامر الاول على وجه يكون المأتي به اولا ليس تمام المامور به
بل بعضه وقد فرضناه تمام المامور به هذا خلف بان الاتيان بالمامور
لو كان مجزيا لكان اتمام الحج الفاسد مجزيا بالنسبة الى الامر الوارد باتمام
وليس مجزيا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الاتي باتمام الحج الفاسد غير
بالحج المامور به اولا على وجه فلا جرم لم يخرج عن عهدة التكليف ولم يخرج عن
عهدة التكليف باتمام المستفاد من الامر الثاني **فصل** في البحث عن مسئلة

ما مورا به والتالي باطل اتفاقا فكذا
الجواب ان اتمام الحج الفاسد

النهي جملة من احكامه اما الاول فهو قول القائل المرة دونه لا تفعل واما الثاني ففيه
مسائل الاولى انه موضوع للتحريم او الكراهة او للقدر المشترك ذهب شيخ الطائفة
واتباعه الى انه للتحريم واستدلوا عليه بوجوه الاول ان فاعل المنهي عنه عاص وكل
عاص مستحق للعقاب والثاني فلان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركب استحق الذم
عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم اشياء بمجرد النهي
عنها ولم يخالف منهم احد ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا والامر للوجوب وفي كل
من هذه الادلة نظر اما الاول فانا لا نسلم ان كل عاص مستحق للعقاب فان ادم عصى
ولم يستحق العقاب واما الثاني فلان استحقاق العبد اللوم لا يستلزم الحرمة فان
فاعل المكروه يستحق كما يستحقه فاعل الحرام واما الثالث فلانا لا نسلم ان للامر للوجوب
كما بيناه في مبحث الامر والحق عندي ان النهي للقدر المشترك لان المتبادر منه هو طلب الترك
وهو اعم من الحرمة والكراهة والتحقيق انه اذا ورد في الكتاب والسنة فاذا دلت القرائن
على المراد منه من الحرمة والكراهة فعمل بالقرائن فان لم تكن القرائن الدالة على المراد فيجب
الاحتياط لما ذكرنا من الدليل على وجوب المسئلة الثانية لفظ المطلوب بالنهي ما هو فاختلف
الاصوليون فذهب جماعة الى انه الكف عن الفعل المنهي عنه واخرى الى انه نفس ان لا تفعل
وهو الصحيح لان تارك المنهي عنه كثيرا ما لا يعد في العرف ممتثلا فرضوا تعقل الكف
احتج القائلون بان المراد الكف بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف والكف
فعل يمتنع ان يكون مقدورا لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة

وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب لانا لعدم الاصباح لم كان ازليا غير
مقدور ولكن ابقاؤه بتركه ضده وقطعه بفعل ضده مقدور له فالمراد بالنهي عن
الزنا مثلا اذا كان ابقاء وعدم فعله لا يلزم تحصيل الحاصل المسئلة الثالثة النهي
يفيد التكرار وهو محتمل له وللمرة قال قوم انه للتكرار والدوام وعد منهم السيد المرتضى
العلامة في احد قوليه وقال قوم انه لا يفيد التكرار وعد منهم السيد المرتضى وهو مذهب
العلامة في التهذيب والحق هو الاول لنا لانه لو لم يقتض منع المكلف من ادخال ماهية الفعل
في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افراده اذ مع ادخال فرد
منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده
عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد عاصيا في نظر السيد في الوقت
وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو
تارك وليس في نهي السيد بحثا ولو فرضنا لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما لا شبهة
به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحايض
نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله ولا تقربوا الزنا
والخلاف كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل
فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه مع غير تكرار ولا تناقض
فيكون للمشترك والجواب عن الاول انه كلاما في النهي المطلق وذاك مختص لوقت
الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام مجموع اوقات الحيض ومن البين

لزم عدم الدوام في مثل قول الطبيب انها هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك
لكان المتبادر هو الدوام على انه لازم او ملزوم اعني يلزم المجاز او الاشتراك لان
عليهم على تقدير كونه للقدر المشترك ايضا لان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير
مجازا فلا يتم لهم الاستدلال بوجه لانه الاستدلال بلزوم المجاز والاشتراك وضعف
لكثرة ورودهما في الكتاب والسنة وغيرهما وعن الثالث التجوز جاز والتاكيد واقع
في الكلام مستعمل فحيث يفيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث لو تقع
بما يوافقه يكون تاكيدا فلما ثبت كون النهي للدوام والتكرار وجب القول
بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومر نفي كونه للتكرار نفي الفوريه والوجه في ذلك
واضح المسئلة الرابعة لم النهي هل يدل على فساد المامور به او على صحته او لا يدل
قال الشيخ رح في العدة ذهب اهل الظاهر وكثير من الفقهاء ومن اصحاب الشافعي وابي
حنيفة وكثير من المتكلمين الى انه يدل على الفساد المنهي عنه وذهب اكثر المتكلمين
والباقون من الفقهاء الى انه ذلك لا يدل على كونه غير مجزئ وهو الذي حكاه ابو عبد الله
البصري عن ابي الحسن الكرخي وذهب اليه بعض اصحابنا ثم قال في الذي اذهب
اليه هو الاول وقال ابو الحسين البصري انه يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات
واختاره فخر الدين وجماعة من اصحابنا واحتجوا على دلالته على الفساد في العبادات
بان الاتي بالمنهي عنه لم يات بالمامور به فيكون باقيا في عهدة التكليف اما الاول
فلان المنهي عنه ليس هو المامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين

وهو فعله وتركه وانه محال فالاتي بالمنهي عنه لايكون اتيا بالمامور به واما الثاني
فلان تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق العقاب في هذا الدليل نظر
فانا لانسلم ان الاتي بالمنهي عنه غير اتٍ بالمامور به فيكون باقيا في عهدة التكليف
فانه لاينكر العقل ان يكون الاتي بالمنهي عنه وهو الصلوة في المكان المغصوب مثلا
اتيا بالمامور به وهو مهية الصلوة ولذا لايستبعد العقل ان يقول الشارع بعد
الامر بفعل الصلوة لاتفعل في المكان المغصوب فان صليت فانه يعاقب
ولكن يسقط عنك الفرض وليس فيه تناقض وقوله المنهي عنه ليس بمامور به اذ لو كان
اياه لزم التكليف بالنقيضين فان كان مراده ان المنهي عنه لو كان فردا للمامور
به يلزم التكليف بالنقيضين فهو ممنوع فان المامور به هو فعل مهية الصلوة
والامر بها ليس بمقتض للنهي عنه الخ كان عين المامور به يلزم التكليف بالنقيضين
فمسلم ولكن مانحن فيه ليس كذلك بل المنهي عنه فرد من المامور به وهو فعل مهية
الصلوة وقوله والثاني فلان تارك المامور به عاص وكل عاص يستحق العقاب
لايدل على مدعاهم فان نتيجته كون الاتي بالمنهي عنه مستحقا للعقاب على عدم
الانتهاء عن المنهي عنه وذلك لايوجب كون المنهي عنه فاسدا بمعنى عدم ترتب
الاثر عليه وقال العميدي رحمه الله والحق ان المراد بالفساد في العبادة
كونها غير موافقة للشريعة وكل منهي عنه من العبادات فهو غير موافق
للشريعة وكل ما هو غير موافق للشريعة فهو فاسد فينتج كل منهي عنه من العبادات

في الصلوة في المكان المغصوب
ولم يكن مراده ان المنهي

فاسد وهو المدعى وفيه نظر لانه يجوز ان يكون الاتيان بالمنهي عنه سببا للخروج عن عهدة
الامر اذ لاتناقض في قوله لاتصل في الثوب المغصوب فان صليت سقط الفرض
واجيب بانه اذا لم يات بالمامور به بقي الطلب كما كان ووجب الاتيان به وفيه
نظر للمنع من بقاء الطلب على تقدير الاتيان بالمنهي عنه الذي هو فرد للمامور به
فان قلت المامور به لابد من اشتماله على حكمة باعثة على الامر به وهي مفقودة في المنهي
والا لساواه في كونه مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وح يستحيل سقوط الفرض بفعل
المنهي عنه قلت لانسلم وجوب فقد ملاك الحكمة الباعثة في المنهي عنه ولايلزم كونه غير منهي
عنه تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة تمنع من الامر به واستدل على المقام
الثاني وهو عدم دلالة النهي في المعاملات على فسادها بوجهين الاول انه لو كان النهي
في المعاملات دالا على الفساد لكان قول الشارع لاتبع وقت النداء يوم الجمعة وان
بعت ملكت الشرعا فقضاء والتالي ظاهر البطلان فانه لاستبعاد في ذلك بل
لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة التالي لو دل
النهي في المعاملات على الفساد لكانت دلالته عليه اما بلفظه او بمعناه والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان الاول فلان اللفظ لايدل
بوضعه الا على الزجر عن المنهي عنه واما الثاني فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية
باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فانه لايلزم من تصور مدلول النهي عن البيع فساده
بمعنى عدم ترتب اثره عليه وقيل هذا بعينه وارد في النهي عن العبادات وقال العميدي

في الجواب عن هذا بان المراد بالفساد في العبادات عدم موافقتها لامر الشارع
و دلالة النهي على ذلك ظاهرة اذا النهي عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف الفساد
في المعاملات و هو عدم ترتب اثره عليه و النهي لا يدل عليه اقول فيه نظر لانه يلزم على قوله
لان النهي في العبادات لا يدل على الفساد بالمعنى الثاني و هو عدم ترتب الاثر فعلى هذا
لا يجدي لترتب الاثر على العبادة و هو اسقاط القضاء مع ورود النهي فيها و استدل
القائلون بان النهي يدل على الفساد في العبادات و المعاملات بوجوه منشؤ
انا لم نزل على الاعصار نستدلون بالنهي على الفساد بالنهي في ابواب البيوع و الانكحة
و غيرها و الثاني انه لو لم يفد الفعل المنهي عنه من العبادات و المعاملات لزم
من نفي الفعل حكمة يدل عليها النهي و من ثبوته حكمة تدل عليها الصحة و اللازم باطل
لان الحكمتين لو كانتا متساويتين تعارضتا و تساقطتا فكان الفعل و عدمه متساويين
فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة و لو كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه
مفوت للزايد من مصلحة الصحة و هو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد
كما هو المفروض و لو كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل المفوات قدر الرجحان
من مصلحة النهي و هو مصلحة خالصة لا يعارضها شر و من مصلحة الصحة و الثالث لو لم
يقتض الصحة بمعنى الاجزاء و النهي يقتضيه و النقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون
المنهي مقتضيا لنقيض الصحة و هو الفساد و الجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء
بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع و معلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف و التشاجر

فيه ظاهر و عن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجوده الحكمة و الثبوت
اذ من الجايز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثره و هو
انتقال الملك و انتفاء الحكمة في ايقاع الصلوة في الثوب المغصوب مع ترتب اثرها
و هو سقوط القضاء و عن الثالث بانا لا نسلم ان الامر يدل على الصحة بل الامر لا يدل
الا على طلب الفعل فالمامور بعد ما اتى بالمامور به يحكم العقل و الشرع بالاجزاء و الخروج
من العهدة و على تقدير التسليم لانسلم وجود اختلاف المتقابلات و تناقض احكامها
سلمنا و لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة و لا يلزم انه يقتضي الفساد
فمن اين يلزم ان النهي انما يقتضي الفساد نعم يلزم انه لا يقتضي الصحة و نحن نقول و استدل
الثاني في الدلالة النهي على الفساد بانه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه
و اللازم منتف لانه يصح ان يقول لا تبع عبدك عن البيع الفلاني بعينه مثلا و لو فعلت
لعاقبتك و لكنه يحصل به الملك و كذا يصح ان يقول لا تصل في الثوب المغصوب
و المكان المغصوب فان صليت فانت مستحق للعقوبة و لكن يسقط عنك قضاؤها
و اجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على منع لا يخرج التصريح بخلافه و ان
الظاهر غير مراد و يكون التصريح قرينة صارفة عما يجب العمل عليه عند التجرد عنها و فيه
نظر فان النهي موضوع لطلب ترك الفعل و لا يدل بحسب الوضع على فساد الفعل
لا نصا و لا ظاهرا بل لا يتبادر منه الا طلب الترك قال صاحب المعالم بعد ذكر الدليل
و الجواب و جواب الجواب المذكورات فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات و اما في

فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب
ولو فعلت لكانت صحيحة معتبرة في غاية الظهور ولا ينكرها الا مكابر اقول وكلامه
نظر لان مرجع قال النهي في العبادات ايضا لا يدل على فساد وليس مراده انها
مع ورود النهي فيها مقبولة تقع وجه بل غرضه سقوط القضاء وعلى هذا لا يلزم
مناقضة اصلا ويشهد به الذوق السليم اعلم انه قال بان النهي في العبادات
يدل على الفساد حكم ببطلان الصلوة في المكان المغصوب والثوب المغصوب والوضوء
والغسل بالماء المغصوب واستدل صاحب المعالم على بطلان الصلوة في الدار
المغصوبة بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد
ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ عنه لزوم اجتماع
المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع
امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك
بل الوحدة باقية معه قطعا في الصلوة في الدار المغصوبة ان تعددت فيها جهة
الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به ومنهيا عنه
عنه باعتبار ان بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد
وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها في هذا الدليل نظر لانا لم نسلم اتحاد متعلق الامر
والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة لان متعلق الامر هو مهية الصلوة لان الامر
بالصلوة هو امر بايجاد مهية الصلوة ومتعلق النهي احد الفردين وهو الصلوة

في الدار المغصوبة والفرد غير واجب وغير متعلق للامر بل معدة الواجب وهي غير متصفة
بالوجوب وغير متعلق للامر فمجاز هذا الكون المتعلق للامر هو الكون المطلق متعلق
النهي احد افراده وهو الكون في الدار المغصوبة والفرد معدة للكون المطلق
وغير متعلق للامر فتغاير وتعدد المتعلقان واجاب القائلون بعدم بطلانها
بوجهين الاول النقض السيد اذا امر عبده بخياطة ثوبه ونهاه عن الكون في مكان
مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانقطع بانه مطيع عاص بحيث الامر بالخياطة
والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع اجتماع المكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي
او لامانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق
الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يعقل انفكاكه عن الامر وقد اختار
المكلف جمعهما مع امكان عدم وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا
الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق واجاب صاحب المعالم
عن الاول بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب بايي وجه
اتفق سلمنا ان المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف
الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك
في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياط كيف ما اتفق وعن الثاني بان مفهوم
الغصب ولو كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزء ما بعض
جزئياته اذ هو ما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار هو

متعلقا للنهي ضرورة لان الاحكام يتعلق بالكليات باعتبار وجودها والفرد الذي
يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة وبهذا يقال في وجه الصلوة فان
الكون المامور به فيها ولو كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر
في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمن الحقيقة
الكلية على الرابين في وجود الكلي الطبيعي وكالنهي الصلوة الكلية يقتضي كونها كلية
فكذلك الصلوة الجزئية يقتضي كونها جزئية فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة
بالجزئي فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعين م
المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شئ واحد قطعا فقوله
وذلك لا يخرجها عن حقيقتها لا اخره لنا اراد به خروجها عن الوصف بالصلوة
والغصب فسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين
ولنا اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر
ومكابرة محضة لا يرتاب فيه ذو مسكة اقول في الجواب نظرا الاول فلانا لا فرق
بين قوله اقم الصلوة وقوله خط هذا الثوب كونهما مطلقين والمراد بحسب الطاقة
فعل الصلوة والخياطة كيف ما اتفقا وقوله بعد التسليم لكن المتعلق فيه مختلف
يمكن دفعه بالتعرف في المثال بان يقال خط هذا الثوب جالسا في مكان فضاء هذا
التقدير لا فرق بينه وبين اقم الصلوة في كون الكون جزءا وقوله بعد التسليم لكن
نمنع كونه مطيعا باطل ساقط لانه بالضرورة يصدق انه مطيع ممتثل للامر بالخياطة

واما جوابه عن الدليل الثاني فنظير ما ذكرناه انفا من ان قولنا اقم الصلوة امر وطلب
لايجاد ماهية الصلوة فمتعلق الامر هو الماهية المطلقة وحيث كون القيام
والقعود والطمانينة اجزاء للصلوة فالامر بايجاد ماهية الصلوة امر بكون
مطلق الكون المطلق له افراد منها الكون في الدار المغصوبة وهو المنهي عنه
والفرد ليس مامورا به لما بينا ان الامر تعلق بالماهية المطلقة بل الفرد مقدمة للامور
لان الماهية المطلقة لا يمكن ان تتحقق الا بوجود الفرد وقد بينا في بحث الامر ان
مقدمة الواجب ليست بواجبة فعلى هذا التحقيق لا يصير متعلق الامر والنهي شيئا واحدا
بل متعلق الامر هو ماهية الكون المطلق ومتعلق النهي هو احد الافراد وهو الكون
في المكان المغصوب فاذا تاملت فيما حققناه ظهر لك بطلان جميع كلماته
في الجواب عن الثاني ووضح لك ان مع وجهة اتحاد متعلق الامر والنهي لا يجوز
ان يحكم ببطلان الصلوة في المكان المغصوب نعم يحكم ببطلانها لان ثبت ان النهي
يدل على فساد المنهي عنه وقد عرفت ضعف دليله فان قيل فما تقولون في الصلوة
في المكان المغصوب واشباهها قلنا نحن اهل الاحتياط نحتاط في امثال هذه
المسئلة ونحصل العلم ببراءة الذمة فالمنهي سواء كان من العبادات او من المعاملات
فهو عندنا من الشبهات ومحل الاحتياط ومن جملة فروع المسئلة الصلوة في الثوب عنه م
المغصوب والوضوء بالماء المغصوب وذبح الهدي بالسكين المغصوب واستدل
الشيخ رحمه الله في عدة الاصول على عدم صحة الوضوء بالماء المغصوب وعبارة

اما الوضوء بالماء المغصوب فلا يصح لان الوضوء لا يصح عندنا الا بنية القربة
وذلك يقتضي كون الفعل حسنا وزيادة وذلك لا يكون في المغصوب لا قبيح
فلا يصح التقرب به واذا ثبت ذلك فلا يصح وضوءه اقول فيه نظر فانا لا نسلم
كون نية القربة شرطا للاجزاء وسقوط القضاء بل هي شرط للقبول والثواب
ولم سلمنا فمراده من نية القربة لم كان قصد الامتثال وسقوط القضاء والعذاب
المترتب على ترك الوضوء فهي ممكنة مع غصبية الماء فان المامور به هو كاد
مهية الغسلتين والمسحتين وافراد هما الوضوء بالماء المباح والماء المغصوب
مقدمات للمهية المطلقة ومقدمة الواجب غير واجبة وغير متعلق بها الامر فحينئذ
المقدم لا تنافي النيه هنا كما لا تنافي النية في تطهير الثوب للصلوة ولم كان كاد
بنية القربة سوى ما ذكرناه فليس دليل على وجوبها وكونها شرطا والكلام
في المقامين الاخرين كالكلام في هذه المسئلة ثم اعلم ان اباحنيفة وتلميذه
محمد بن الحسن ذهبا الى ان النهي يدل على صحة المنهي عنه وهو قول ظاهر البطلان
بين الفساد احجا او لا بانه لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي
واللازم منتف اما الملازمة فلان المنهي عنه لو لم يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا
لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واما انتفاء اللازم فلانا نعلم ان المنهي عنه في صوم
يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلوة الشرعيان
لا الامساك والدعا بجوارح لان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسمى الشارع

بذلك الاسم وهو الصورة المعينة صحت ام لا كما تقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة ويدل
عليه قوله عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وصلوة
الحايض ونكاح منكوحة الاب باطلان فاسدان بالاجماع ولها حجة اخرى اضعف
واشنع مما ذكر فالاعراض عنها اولى ثم لا يخفى ان الاصوليين لم يفرقوا بين
المنهي عنه لعينه وبين المنهي عنه لوصفه خلافا لابي حنيفة فانه فرق وقال النهي
في الثاني يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد الاصل كالنهي عن بيع الربوا
للزيادة فانه على مذهبه لو طرح الزيادة يعود عقد الربوا صحيحا والفرق لا وجه
له

فصل في العموم والخصوص وفيه مسائل

الاولى العام هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول خرجت النكرات واسم العدد
وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز والفرق بين العام والمطلق حاصل
لان المطلق دال على المهية من حيث هي لا يفيد وحدة ولا تعدادا والعام
يدل على المهية باعتبار تعددها واختلف الاصوليون في ان للعموم هل لفظ
للمعاني حقيقة ام لا بعد اتفاقهم على عروضه للالفاظ حقيقة الثاني هو القول
المنسوب للاكثرين ومنهم السيد المرتضى وابو الحسين البصري والغزالي
والاول هو قول الاقلين واستدل من قال بالقول الاول بان اهل اللغة
اطلقوا العموم على المعاني اطلاقا ظاهرا شايعا كقولهم عم الحدب وعم الخصب
والاستعمال دليل الحقيقة واجيب بان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق

اللفظ للذهن عند اطلاق لفظ العام وفيه نظر لان السبق غير مسلم واستدل من
قال بالقول الاخير بانه لو كان حقيقة في شئ من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله
والشرطية لان الاطراد دليل الحقيقة اما بطلان التالي فلانه لا يوصف زيد وعمرو
بالعموم وفيه نظر فان القائل بعروض العموم للمعاني حقيقة لم يقل انه يعرض لكل
معنى بل قال انه يعرض لمعاني كلية لها جزئيات متعددة وما ذكرتموه من المثال ليس
كذلك والتسليم فلا نسلم لزم عدم الاطراد دليل المجاز **التحقيق** في المقام الوقف
لما يرد من النظر في دليل الطرفين المسئلة الثانية اختلف الاصوليون في ان هل للعموم
صيغة تدل عليه بالوضع ام لا فذهب القول الاول الى جماعة من اصحابنا منهم الشيخ المحقق
والعلامة رحمه الله وجماعة من المعتزلة والاشاعرة وكثير من الفقهاء وذهب القول الثاني
الى السيد المرتضى والمرجئة والواقفية ونسب الى جماعة انهم ذهبوا الى الاشتراك اللفظي
التي ادعى انها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن الاشعري
قولان احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني التوقف ووافقه القاضي
ابو بكر في الثاني والحق هو القول الاول لنا المتبادر من الصيغ التي سنذكرها
العموم والتبادر علامة الحقيقة **احتج** القائلون بالاشتراك بوجهين الاول الالفاظ
التي يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص
اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين بانه حقيقة فيهما الثاني انها لو كانت للعموم لعلم
ذلك اما بالعقل وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والا لما

منه لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول المنع
مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك
اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر مع ان الاولى فان
تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل كونه موضوعا له وقد سبيا لان المتبادر العموم
حجة من ذهب **المسئلة الثالثة** لو كانت له فرادى ولو كانت للعموم جميع التتبع حقيقة في الخصوص
لان الخصوص متيقن لانها لو كانت له فرادى ولو كانت للعموم فداخل في المراد
وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص
فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله
للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن حتى صار مثلا ان ما من عام الا وقد خص
وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في
الاغلب مجازا في الاقل اما الجواب عن الوجه الاول فبانا اثبتنا اللغة بالترجيح وهو
غير جائز وتخصيص العام مع كون المتبادر منه العموم بغير دليل ليس بجائز بل الواجب
على المكلف مع عدم المخصص العمل بعموم الكتاب والسنة لان تخصيص علمهما من
غير دليل مخالفة لمدلولهما واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها لا
التخصيص بخصص ظاهرة انها للعموم ودعوى اقتضاء الظاهر كونه حقيقة في الاقل
مع وجود الدليل ممنوع هو المتبادر على كونه حقيقة في الاقل لا وجه له **المسئلة الثالثة**
في اقسام صيغ العموم اعلم ان اللفظ المفيد للعموم اما ان لا يتوقف افادته اياه

على انضمام لفظ اخر اليه او يتوقف والاول ما يتناول العقلاء وغيرهم او يختص بهم
دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم فالاول مثل كل وجميع واي في الاستفهام
والمجازاة كقولك اي عبد رايته واي ثوب لبست واي عبد اكرمك فهو حر واي
ثوب اعجبك فهو لك والثاني يكمن في المجازاة والاستفهام نحو من يتوكل على الله
فهو حسبه ونحوه من ابناك هذا والثالث اما لا يتناول جميع من عدا العقلاء كلفظ
ما نحو قوله تع ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما منعك اذ رايتهم
ضلوا او يتناول البعض كلفظ متى فانه لعموم الزمان كقوله تع متى هذا الوعد وكلفظ
اين فانه لعموم المكان كقوله فاين تذهبون ونحو اين وجدت العالم فاحسن اليه
واما الثاني الذي يحتاج في افادة العموم للاقتران لفظ اخر به فكالجمع فانه لا يفيد
العموم الا بانضمام لام الجنس اليه او باضافته كعبيدي وكالنكرة التي لا تفيد
العموم الا عند دخول حرف النفي مثل لا رجل في الدار ثم اعلم ان العموم
قد يستفاد من طريق العقل كالعموم المستفاد من سؤال السائل مثل الرجل
الامام عليه السلام عن افطر في شهر رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم شمول الحكم
وهو وجوب الكفارة لكل مفطر وعند دليل الخطاب على مذهب القائلين بحجيته
من هذا القبيل مثل قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة قالوا انه يفيد انتفاء
الزكوة عن كل ما عدا السائمة وفيه نظر لان دليل الخطاب عند التحقيق ليس بحجة
الا اذا انحصرت فايدة التقييد بالوصف في المفهوم المخالف وهو انتفاء الحكم

عند انتفاء الوصف في بعض الصور كما يجيء تحقيقه ان شاء الله وعلى هذا لا يلزم العموم
بل يكفي في حصول الفايدة للتقييد بالوصف انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف
في بعض الصور فايدة في بيان الصور التي اختلف فيها القائلون بان للعموم صيغة
الاول الجمع المعرف باللام اختلف الاصوليون فيه ولكن المشهور انه حقيقة في العموم
قال الشيخ رحمه الله في العدة ذهب اكثر من قال بالعموم الى ان الجنس اذا دخله
الالف واللام اقتضى استغراق الجنس وذلك مثل قوله تع والعصر ان الانسان
لفي خسر وكذلك قالوا في الفاظ الجموع والاسماء المشتقة نحو قولهم رايت الرجال
وقوله اقتلوا المشركين ولله الفجار لفي جحيم ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا هذا اذا
لم اذا لم يكن هناك ما يدل على انها دخلا للعهد فان دل دليل على ذلك حمل
اللفظ عليه قال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس واسماء الجموع واتبع من القول
في الاسماء المشتقة وقال ابو هاشم خاصة لا يدل في هذه المواضع كلها على الاستغراق
بل يدل الالف واللام اما على العهد او على تعريف الجنس واما الاستغراق فلا يدل
على ذلك الا ان تقترن به دليل يدل عليه نحو قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وقوله لله الفجار لفي جحيم وقوله اقتلوا المشركين لفرض جميع هذه المواضع المراد بها
الاستغراق لان الكلام خرج مخرج الزجر والزجر حاصل في الجميع كما هو حاصل في
كل واحد منهم فلاجل ذلك حملته على الجميع وفي الناس من قال الالف الذي ادعاه
ابو هاشم هو تعريف الجنس غير معقول اصلا ولا يفهم من الالف واللام الا الاستغراق

والعهد فهذا جملة الخلاف بين من قال بالعموم في هذه الالفاظ وقد بينا والباب الاول
لنا خروج الاستثناء لذلك عن الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وهو ذلك اقتضاه
هذه الالفاظ الاستغراق فان دعوا حسن الاستثناء في هذه المواضع وفهم
اصحاب الخصوص والوقف عن دخوله فيما مضى من الالفاظ ولنا قالوا الجنس يدخوله
ولا يدل على الاستغراق قال لهم اصحاب الخصوص والوقف مثل قولهم ذلك على ما بيناه
فيمن وما على حد سواء فاما الذي اختاره ابو هاشم من انهما يقتضيان تعريف الجنس
فلسنا نمنع من ذلك قد يراد في بعض الاحوال كما لا نمنع من ان يراد بهما المعهود في بعض
الاحوال ولا يدل ذلك على انه يجب حملها عليه ابدا كما لا يجب ذلك في حمله على العهد ابدا
فاما من دفع اباهاشم عن ذلك وقال ان ذلك غير معقول فباطل لانا نحن نعلم ان القائل
اذا قال اكلت اللحم ولبست الجباب لا يريد بذلك اكل لحما معينة ولا انه اكل جميع اللحوم
وانما اراد تعريف هذا الجنس بعينه وكذلك لا يريد لبس جميع الجباب ولا جبابا
باعيانها وانما يريد تعريف هذا الجنس فالكلام في ذلك بين فمن دفعه كان دافعا
لما هو معلوم ويدل ايضا على ذلك ان اهل اللغة نصوا فقالوا الالفاظ الاجناس
تدل على القليل والكثير ولاجل ذلك قالوا ان لفظ الجنس لا يجوز ان يجمع لانه
يدل على القليل والكثير فجمعه صعب وانما يحسن جمعه اذا اختلفت الاجناس
ولا يدل بعضها على بعض فحينئذ يستقيم الجمع اجناس مختلفة فاما في الجنس فلا
على حال ولا يجب من حيث ان الالف واللام يدخلان للعهد والتعريف الجنس على ما

اوالثياب او جاء وقد لبس
الجباب ٣

ذهب اليه ابو هاشم انه لا يفيد الاستغراق كما لا يجب ذلك في من وما لانهما قد يستعملان
في المعهود ولا يدل ذلك على انهما للاستعمالان في الاستغراق على حال واستدل
ابو علي على ان لفظ الجمع يقتضي الاستغراق اذا لم يدل دليل على انه اراد البعض بان
قال انه قد ثبت انه حقيقة في الاستغراق كما انه حقيقة في اقل الجمع فاذا كان كذلك
ولا يكون هناك دلالة وجب حمله على الاستغراق وقال ايضا اذا كان الكلام صادرا
من حكيم فلو اراد اقل الجمع لبينه فلما لم يبين دل على انه اراد الاستغراق واعترض
على ذلك ابو هاشم واصحاب الخصوص والوقف بان قالوا اذا كان ذلك حقيقة
في اقل الجمع كما هو حقيقة في الاستغراق وجب حمله على الاقل لانه مقطوع به والاستغراق
لا دلالة عليه فوجب لئلا يكون مرادا وقالوا اذا كان الكلام صادرا من حكيم ولا يدل
على انه اراد الاستغراق دل على انه اراد اقل الجمع وتعارض القولان ووقف الدليل
والمعتمد عندي هو الاول ثم قال بعد نقل دليل من ابى هاشم وجوابه واما استدلاله
على انه حقيقة في الثلثة من حيث كان اقل الجمع فصحيح لا ينازع فيه وليس ذلك بمانع
من خالفه من ان يفيد الاستغراق ايضا حقيقة وانما يحمل على احد الحقيقتين لضرب
من الاعتبار واعلم ان الذي اعتبره من دليل الاستثناء في الفاظ الجموع انما يدل على
انها تفيد الاستغراق حقيقة وادعى اصحاب الخصوص والوقف انها لا يكاد ان تقول انها لا تتناول
اقل الجمع ايضا حقيقة لان ذلك مكابرة فاذا ثبت كونها حقيقة في الامرين وصدر الكلام
من حكيم ولم يقترن به ما يدل على انه اراد اقل الجمع وجب حمله على انه اراد الكل ليس لهم

لئلا يقولوا اجعلوا فقد دلالة الاستغراق دلالة على انه اراد اقل الجمع كما جعلتم فقد
دلالة الاقل دلالة على انه اراد الاستغراق فيتعارض القولان ودلك لئلا يقال هذا
انما يكون لئلا يقال في الفاظ الجموع الخالية من الالف واللام فاما اذا كانت فيها
الالف واللام فلا يفيد لئلا الاستغراق لانه لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخالها
في الكلام فايدة وكان اللفظ مع عدمها يفيد اقل الجمع كما يفيد اكثر الجمع فاذا
لابد من حمله على الاستغراق والا كان ذلك لغوا فان عاد والئلا يقولوا الا
ذلك يفيد العهد او تعريف الجنس قلنا نحن انما نتكلم في الموضع الذي لا نعلم اراد
بها العهد او تعريف الجنس فاما اذا علمنا انه اراد العهد او تعريف الجنس وحمله
عليه وذلك لا ينافي ما قلناه انتهى كلامه رحمه الله **اقول** التحقيق ان الجمع المعرف باللام
اذا دل دليل على ان المراد به العهد او الجنس او الاستغراق فحكمه بمقتضى الدليل وان
فقد الدليل فتوقف ولا كلام باحد المعاني الثلثة وما تمسك به الشيخ على ما ادعاه وجهان
ضعيفان اما الاول وهو جواز الاستثناء فهو اخراج ما لولاه لوجب لئلا يدخل في المستثنى منه
واما الوجه الثاني وهو انه لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخال الالف واللام فايدة فهو
اضعف لانه يحتمل ان يكون الفايدة بيان العهد او الجنس فمع هذين الاحتمالين
لا يمكن الحمل على العموم والاستغراق نعم اذا ارتفع الاحتمالان بالدليل حكم
الاستغراق ومع فقدان الدليل بالناسبيل الا التوقف **فائدة** المفرد المعرف
باللام سواء كان جنسا او مشتقا ذهب جماعة من الاصوليين منهم الشيخ رحمه الله

وتعارض

مضعف ظاهر لان دلالة مبنى على اثبات للفرد الاستثناء

الى انه يفيد العموم وقال قوم بعدم افادته واستدل الاولون بوجهين احدهما جواز
وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قول العرب اهلك الناس الدرهم البيض والدينار
الصفر الثاني صحة الاستثناء منه كما في قوله لئلا الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والجواب
عن الاول انه لئلا سلمنا صحة النقل المذكور قلنا لا خلاف في ان المفرد المعرف باللام
قد يكون للعموم والاستغراق وح يجوز وصفه بالجمع وانما الخلاف في ان حقيقته العموم
حتى انه اذا استعمل في غير العموم يكون مجازا او وصفه في المثال المذكور لا يدل على
كونه حقيقة في العموم بهذا المعنى والجواب عن الثاني انه لئلا نسلم جواز الاستثناء انما يدل
على العموم الا اذا ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لوجب لئلا يدخل المستثنى منه
ولم يثبت بل الحق ان المستثنى منه اذا كان لفظا يصلح لدخول المستثنى فيه يجوز الاستثناء
منه فالتحقيق في المقام ان اللام قد تكون للاستغراق وقد تكون للعهد وقد يكون
للجنس فالمفرد المعرف باللام اذا كان معرفا بقرينة تدل على كونه للاستغراق
او لاحد من الاخرين حكم به والا توقف لما بينا في الجمع المعرف باللام **الثالث** الجمع
المنكر اختلف الاصوليون فيه فذهب الاكثر الى انه لا يفيد العموم بل يجب حمله على اقل
مراتب الجمع وذهب جماعة منهم الشيخ رحمه الله من اصحابنا الى انه يحمل على العموم واراده
الجميع والصحيح هو الاول لان المتبادر منه عدم العموم وما ذكروه من الدليل فانه
الضعف واستدل الشيخ على ما ادعاه بان الجمع المنكر اذا دل على القلة والكثرة وصدر
من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل والجواب بالمعارضة

المعيرة

من نقاية
ص ٣

من داخل
بعض
بية في

بانه لو اراد الكل لبينه بل لا حتياج الى البيان في صورة ارادة الكل ظاهر قدر

فايدة قال الشيخ رحمه الله ذهب المتكلمون واكثر الفقهاء الى ان اقل الجمع ثلثة وقال من شذ منهم ان اقل الجمع اثنان والصحيح هو الاول والذي يدل على ذلك ان اهل اللغة فرقوا بين التثنية والجمع وخصوا كل واحد منهما بامر لا يشركه فيه الاخر ويدل عليه ايضا التبادر فان السامع اذا سمع المتكلم يقول رايت رجالا لا يسبق الى ذهنه الا ثلثة فصاعدا فاما من خالف فانه يستدل باشياء منها ان الجمع ماخوذ من ضم الشيء الى شيء وذلك موجود في الاثنين فينبغي ان يكون جمعا والثاني ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله الاثنان وما فوقهما جماعة والثالث قوله تع اذ دخلوا على داود وانما اراد به الخصمين والجواب عن الكل ظاهر اما الجواب عن الاول فبان لفظ الجمع في اللغة يمنع ضم شيء لا شيء ولكن ليس هو محل النزاع بل النزاع انما هو في صيغة الجمع واما الجواب عن الثاني فبان المراد بالجماعة الحاضرة في الصلوة واما الجواب عن الثالث فبان استعمال لفظ الجمع في الاثنين يجوز كالمفرد استعماله في الواحد يجوز كقوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ٥

فصل اختلف الاصوليون في مثل قوله تع لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فذهب اكثر فقهاء الشافعية الى انه للعموم ومنعه ابو حنيفة واختاره فخر الدين وفر علمائنا العلامة في التهذيب وفايدة الخلاف تظهر في القصاص للذمي والمسلم اصح الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي فيعم واصح الاخرون

بان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه او من بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات فان كان الاستواء عاما كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما ولم يكن عاما فيكون سلبه عاما ولم يعلم كونه عاما او غير عام فتتوقف في عمومه فصل اعلم ان الاصوليين صاحتكفوا في ان خطاب الله تعالى مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا شامل لنا كما كانت مثل الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وآله ام لا فذهب قوم الى الاول وقوم الى الثاني والحق هو الاول لان العلماء لم يزالوا يحتجون على الاعصار من كان بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالايات وهذا دليل على ان الخطابات لم تكن مخصوصة للموجودين في زمن الخطاب واستدل القائلون بالثاني بانه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اذا توجه الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بمجرد ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر بان يمتنع خطابه والجواب ان هؤلاء قاسوا خطاب الله تع بخطاب البشر المتكلم بالمشافهة فظنوا ما ظنوا وقالوا ما قالوا وغفلوا عن ان خطاب الله تع ليس بالمشافهة بل خلق سبحانه حروفا دالة على الاحكام والمعارف وسايرما يحتاج اليه العباد وبعثها الى نبيه فخطابه تع مثل خطابات الرجل عالم ناصح يكتب لاولاده ولاولادهم وصية قبل ولادة بعضهم فيخاطبهم بهذه الخطابات يا اولادي ويا اولاد اولادي اتقوا الله واطيعوه وازهدوا في الدنيا

وارجعوا في العقلي ولا ريب لنا مثل هذه الخطابات للمعدوم وليس غير ممتنع وليس بقبيح والصبي والمجنون خرجا بالدليل العقلي والنقلي **فصل** في التخصيص وفيه مسائل
الاولى اختلف الاصوليون في منتهى التخصيص للعام هو فذهب بعضهم لجوازه
حتى يبقى واحد وهو القول المنسوب للمرتضى والشيخ وابن زهره وقيل حتى يبقى
واحد وهو القول المنسوب لثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق للا انه
لابد فرقا وجمع بقرب من مدلول العام الا لم يستقل في الواحد عظيما لتعظيم
وهو الصحيح لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الا
اوهم وقد اكل واحدة اثنتين او ثلثة ولا كذلك لو اريد من اللفظ كثرة قريبة من مدلوله
واحتج مجوزوه بوجوه ضعيفة اقواها الاستعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق
المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز انتهائه في جميع الاقسام الى ان
ينتهي للواحد والجواب ان استعمال العام في الخصوص مجاز فلابد من جواز مشتمل فرجود
العلاقة المصححة للتجوز لا يجوز كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لوجود العلاقة وهي
المشابهة في الكثرة وانتفاؤها في غيرها وقيل العلاقة هي علاقة الجزء والكل وهو
لا وجه له لان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد ولا يخفى لما ذكر من الاستدلال
والجواب موجود في المخصوص بما يستقل من الدليل النقلي او العقلي واما المخصوص
بما يستقل كالوصف والشرط والاستثناء فلما تبين من ان العام المقيد بالوصف
والشرط والاستثناء حقيقة لا مجاز الثانية اذا خص العام ففيه الاصوليون مختلفون

مجملا فيها فلا يكمل حاشر من جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شر منها ومن هذا يظهر
حجة المفصل فان المجاز عنده انما يتحقق في المنفصل دون المتصل والثاني
انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول بمنع كون
العام المخصوص بالمتصل مجازا لانا قد بينا كونه حقيقة في الفصل السابق واما
المخصوص بالمنفصل فهو مجاز في الباقي دون غيره لان اللفظ العام دل
عليه ولم يعارضه شر ولهذا يعد مخالفا بالباقي الذي لم يخرجه النص عاصيا
وعن الثاني بمنع خروج العام عن كونه ظاهرا في الباقي وسنده قد ظهر من
الجواب عن الاول الرابعة اختلف الاصوليون في جواز الاستدلال بالعام
قبل استقصاء طلب المخصص فقال قوم بالجواز وقوم بعدم الجواز ثم اختلفوا
في منع الطلب فقال بعضهم بوجوب الطلب حتى يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال
بعض انه لا يكفي ذلك بل لابد من القطع بانتفائه ونقل عن بعض انه قال قبل
وقت العمل وظهور المخصص بخلاف عموم خرج ثالث لنا لم يتبين الخصوص فذلك
والا تغير الاعتقاد وبطلان هذا القول في غاية الظهور والتحقيق في هذا المقام
انا اذا خاطب النبي صلى الله عليه وآله وبعض اوصيائه احدا بالعام وقبح الحاجة
وجب عليه العمل بالعام ولا يجب عليه طلب المخصص اما في زمن الغيبة كزماننا
هذا بعد ما علمنا لتركه في احاديثنا المروية عن ائمتنا في كتب اصحابنا التي عليها
اعتمادنا وعلمنا عام وخاص ومطلق ومقيد وحقيقة ومجاز وبينها اختلاف

وتعارض بل الاحاديث السالمة عن المعارض قليلة نادرة فلابد لطالب
التفقه ومريد العمل اذا راى حديثا سواء كان عاما او غير عام لم يحتاط
ولا يعمل به ولا يفتي به حتى يتتبع الاحاديث ويعلم عدم المعارض لها ليلنا على
هذا المدعى الاحاديث الدالة على وجوب الاحتياط وقد اوردنا بعضها في بحث
الحسن والقبح العقليين قال صاحب المعالم بعد تحرير محل النزاع فالاقوى عندي
انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب الفحص
حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له
معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من خزانة لئالا المجتهد يجب عليه
البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كعمة في الدلالة وقد شاع ايضا
حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال بقوته مساويا لاحتمال عدمه
وتوقف ترجح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن
ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو
لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات
انتهى وفيه نظر فان قوله احتمالا راجحا بقيد لنا احتمال وجود المعارض لم يكن
مساويا لاحتمال عدمه لا يجب البحث عن المعارض وهو غير صحيح لانه على هذا
التقدير ترجح احد الاحتمالين بدون البحث عن المعارض ممتنع مع ان قوله
بعد هذا فصار احتمال بقوته مساويا لاحتمال عدمه مناف لقوله هذا فتامل

قال صاحب المعالم احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص والتمسك
بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة لم يجب طلب
المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم
اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ
على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج
العلامة في المختار المهذب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتامل
والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار
حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة
فان اكثر الالفاظ محمولة على الحقايق انتهى كلامه اقول ما ذكره من الفرق بين
العام والحقيقة لا وجه له وقوله فان العمومات اكثرها مخصوصة غير مسلم لان
النفي في العموم هو لفظ الكل والجميع وامثالها واستعماله في غير العموم بغير قرينة
واضحة مما لا يتصور صدوره من الحكيم كسائر الحقايق فكلما رايناه عاما في كلام
الله او في كلام احد من المعصومين ولم نجد بعد الفحص قرينة تدل على كونه مجازا
مستعملا في بعض مدلوله وجب علينا حمله على العموم ولم نحتمل بعد من
المخالفين والعاصين فصل في الاستثناء اذا تعقب جملا فاختلفوا في عود الضمير
فيه فذهب قوم الى انه ظاهر في الرجوع الى الجميع وقال اخرون انه ظاهر في العود
الى الاخيرة وقيل بالاشتراك وهو الظاهر من كلام المرتضى رحمه الله وقيل بالوقف

بعض لا ندري انه حقيقة في اي الامرين وذهب صاحب المعالم الى ان اللفظ محتمل
لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة
فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما كما يقوله المرتضى رض وحاصل كلام
لنا ان اداة الاستثناء موضوعة بالوضع العام لاخراج ما لولاه لوجب دخوله
او صح دخوله فرنة الجميع يرجع اليه حقيقة لا مجازا ومع قرنية الاخيرة وحدها
يرجع اليها ايضا حقيقة وهو الصحيح قال الشيخ رجح في العدة ذهب الشافعي واحمد
الى ان الاستثناء اذا تعقب جملا كثيرة وكان يصح ان يرجع الى كل واحدة منها
بانفرادها يجب ان يرجع اليها كلها وذهب ابو الحسن الكرخي واكثر اصحاب
ابي حنيفة الى انه يرجع الى ما يليه من المذكور اذا قال سيدنا المرتضى قدس الله روحه
انه يرجع الى ما يليه قطعا ويجوز مع ذلك رجوعها الى ما تقدمها من الجمل ويقوى ذلك
على البيان ويقوى في نفسي المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الكلام اذا
عطف بعضه على بعض بالواو الموضوعة للجمع صار كانه مذكور بلفظ واحد الا ترى
انه لا فرق بين ان يقول القائل رايت زيدا وعمرا واخاه او بين ان يقول
رايتهم بلفظ يشملهم فاذا صح ذلك فالاستثناء لو ذكر عقيب الجملة المتناولة
لجميعهم كان متعلقا بهم فكذلك اذا ذكر عقيب الجمل المعطوف بعضها على بعض
لانها في حكم الجملة الواحدة ويدل ايضا على ذلك ان الشرط اذا تعقب جملا كثيرة
فلا خلاف في انه يرجع الى جميعها والعلة الجامعة بينهما ان كل واحد منهما لا يستقل

بنفسه ويحتاج الى التعليقة بغيره ليفيد فلما اتفقا في هذا الحكم وجب اتفاقهما في وجوب رجوع
كل واحد منهما الى ما تقدم ثم قال بعد اعتراض وجواب ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه ان
الاستثناء بمشيئة الله تعالى اذا تعقب جملا كثيرة وجب رجوعه الى جميعها فكذلك يجب ان يكون
حكم الاستثناء والاخراج متفقا والعلة الجامعة بينهما ما قدمناه من افتقار كل واحد منهما الى ما يتعلق به
وكونه غير مستقل بنفسه انتهى اقول دلائل الشيخ على ما ادعاه ضعيفة اما الجواب عن الدليل
الاول فبمنع كون الجمل المتعاطفة مثل الجملة الواحدة المتناولة للجميع في جميع الاحكام
حتى لا يجوز ان يتعلق الاستثناء بالاخيرة القريبة وحدها دون الباقية البعيدة
واما الجواب عن الثاني فبمنع الاتفاق على ان الشرط يرجع الى الجميع وعلى تقدير اجراء حكم
الشرط في الاستثناء وقياس وعن الثالث فبان الاستثناء بمشيئة الله يرجع الى الكل
بسبب القرينة الدالة على جميع الافعال بمشيئة الله تعالى وهي لا تختص بعض دون بعض
فلا تماس ثم اعلم ان الذاهبين الى ما ذهب اليه الشيخ الاول الى ان الاستثناء صالح للرجوع
الى كل واحدة من الجمل والحكم بانه لولا ما يعارض البعض فحكمه حكم عوده الى الجميع كالعام الخاص
لما لم يكن تناولها للبعض اولى من تناولها للجميع والثاني الى ان طريقة الوقف الاقتصاد
وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل
المتعددة من ذكره بعد ما مر من به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو ذكر
بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في آية القذف
مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا وأولئك هم الفاسقون الا الذين

رجوعه الى الكل ابو جوابه اعترض عليه ما تمسك به الشيخ م

تابوا الكان تطويلا مستهجنا فاقهم مقام ذلك وذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين
والثالث لان لواحق الكلام وتوابعه مثل شرط او استثناء يجب ان يكون متحدا مادام الوقوع منه
لم يقع فمادام متكلما ينقطع فالواحق لاحقة وموثرة فيه فالاستثناء المتعقب
للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يكون موثرا في جميعها والجواب عن الاول
صلاحية للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجرد لذلك والتكرير فرق بين
ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح فتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها
لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوابا فلاوجه للتشبيه بها في هذا
المقام وعن الثاني انهم كما يرون الاستثناء من كل جملة فيختمونه بذكر ما يدل
على مرادهم في اخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون
الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلابد من القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه وعن
الثالث لان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق
كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه لمر حكم ما يصح لحوقه
بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه ولان كان بعضه منفصلا
وبعيد عن محل المؤثر واجيب السيد المرتضى رح على ما ذهب اليه بوجوه الاول ان
القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والقاصد قاني الا واحدا يجوز ان يستفهم
المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام
لا يحسن الا مع احتمال اللفظ وهو اشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين

مختلفين من غير قرينة تعوم دلالته على انها مجوزة لهما في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف
في انه وجد في القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء يتعقب جملتين عاد اليهما تارة
وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعى من خصمه احد هما انه اذا عاد اليهما فقد دلت
قرينة على ارجاعه اليهما انه اذا اختص بالجملة الثانية فقد دلالة وهذا من الجائز اعترافا به
مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين
محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعموم الامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز
القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب
الجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال الا يكون
راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة
على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب ايضا فلم نجد
من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون
ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان تقف فيهما ولا نقطع
على شيء منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال لغيره ضربت غلماني واكرمته جزاء اذا جاءت
زكاتي قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان ص
او ظرف المكان كذا احتمل ان يكون العامل فيه والمتعلق به ما هو جميع ما عدد
من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لمن تمسك بان القطع
على ان العامل فيما عقب بذكره الكل لا البعض الا بدليل غير الظاهر وكذلك يجب في

الاستثناء والجامع بين الامرين لكل واحد من الاستثناء والحال والظرف والزمان
والمكان مفضلة في الكلام باقي بعد تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يركب على الواجب
فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيهن الافعال المتقدمة الا لدليل على خلاف ذلك
لان هذا من مركبة مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل لفظه عليه وبين
من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي تعقبه الحال او الظرف هو العامل
دون ما تقدمه وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل واجاب صاحب المعالم
عن ادلة السيد فاما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك
بل المستقر في الحسن هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا للوضع
العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب
المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ حقيقة
في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه فلا بد في الاشتراك
من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على كثرة عوده للكل او الجميع
او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يرد الامر فيه وبين ما قلناه
وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك
بل على الاعم منه ومما قلناه واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء
خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل الذي هو الاصل يقتضي
عدم الاستثناء وترك العمل به في الجملة الواحدة حذرا من الهذرية فيبقى الدليل

في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه
لا قائل بالعود لغير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى
ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه
استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله
لم يعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه لم يعلقه بغيره الثالث ان
مقتضى العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره الا بضرورة تقتضي خلاف
ذلك ولما خصصنا الجملة التي تليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها
بلا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة
استثناء لزم مخالفة الاصل ولم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر
من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص
سيبويه عليه وقوله حجة لملا يجتمع المؤثرات المستقلات على الاثر الواحد
الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم
فاذا قال العالم من بنات فلانا الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى
راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك الرد
لان الظاهر من حال المتكلم ان لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء
غرضه منها كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكان
السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية

حائل بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها واجاب صاحب المعالم
عن هذه الحجج اما عن الاول فبانه لئن كان المراد بمخالفة الاستثناء انه موجب للتجوز
في لفظ العام والاصل الحقيقة فله وجه الصحة ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد
اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال واما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة
تمام معناه قبل الحكم والاسناد كما هو راى محققي المتاخرين فظاهر وكذا على القول
بان المجموع من المستثنى منه فالمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان
مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء ومجازا
والاستثناء قرينة وهو مخالف لاكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا
بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله لئن ترك العمل بالدليل كمخالفة الاصل والحكم الواضح
لدفع محذور الهذريه هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند
قيام القرينة مما لا شك فيه ويتعلق الاستثناء بالاخيرة اذ الجملة معطوف به فتعليل ترك
العمل بالاصل حتى يدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذر
لو صلح لمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء ولذا افضل في النطق عرفا
وانقطع عن المستثنى منه حسا وغيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده
ولئن كان المراد لئن الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف
لهذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر
لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما يشاء من

وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق
النزاع وينتفي احتمال ارادة غيره لو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على
الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده وينتفي ذلك
ذلك الى الاخيرة ايضا فلا يجدي معه دفع محذور الهذرية فعلم ان المتبع
لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على الزام المريد العدول
عن الظاهر لزاما تاما بدليله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء منه فالم يقع الرافع
منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء محل الاحتمال لعلمه بان الغرض
قد تعلق بتخصيص الاخيرة كما يتعلق بتخصيص الجميع بطرق الاختصار واللفظ
صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة
وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء
التعلق بالباقي بالاصل للزم العلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاقتضاء
بالاخيرة في شيء وعن الثاني بان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يمنع
عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد
رضي الله عنه محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله للاخيرة
فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز
ان تعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول الاستقلال
بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع ولم يمكن لازما وعن الثالث بمنع الجواب عن الثاني

فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على التخصيص عن الاخيرة بمجرد اللفظ ونحن
نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل للمنع وعن الرابع بانا نختار عدم الاضمار
قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع فانما
يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو موضع
المنع لضعف دليله مذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الاستثناء
مع الاستثناء بها والعامل ما به يقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة عن استثنى
كالحرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز
العاملين على المعمول الواحد فانهم لم يعتدوا بحجة يعتد بها وانما ذكر بعضهم الآمدي
رضي الله عنه انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل
الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات
وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه معارض بنص الكسائي على الجواز
وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم بالتشريك بين العاملين في العمل
اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني لامير واعطيت واكرمت الامير
فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول فمن غير تنازع
ووافقه على ذلك بعض محققي المتأخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء
المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم
كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه في حيث اللغة انهم يخبرون

عن الشيء الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلو بعضهم عن
الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر او
فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما محكوما
به على المبتدأ وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبرية عن
الخالي من الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو
المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو والظريفان والعامل في
الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك لزوم هذا الحكم المنقول عن
سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثم مر النص على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم
ايضا نجم الائمة رحمه الله عن الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه القول بان العامل
في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه وعن الخامس بان الاستثناء
من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامر
يقتضي الغاءه وانتفاء فايدته فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم
الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا
درهما رجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما
من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه
لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يعد ناخيرا ما استدناه بقوله على عشرة الا درهمين
وهو الاقرار بالثنية مع غرر زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه

فقط فانه يرد الاقرار لما التسعة فيفيد وذلك ظاهر وعن الت دس بالمنع من
لم ينقل عن الاول الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه
يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاول فانه مصادره
اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للتعدد
بحيث يصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا انتهى
ما اردنا نقله من كلام صاحب المعالم واعلم ان المستفاد من كلامه ان المختار عنده
ان المخصصات المتعقبة من الاستثناء وغيره عند عدم القرينة ترجع للاخيرة
قطعا ولا الكل احتمالا وعليه اذا وجب التوقف في الرجوع للاول ودلالة
لا يقتضي الاخذ او يكون ان نستدل على خلاف مختاره وهو اختصاص الاستثناء وغيره
من المخصصات بالاخيرة عند فقدان القرينة بان المولى الحكيم اذا قال في وقت
الحاجة لعبده اكرم الضيف وعظم العلماء الا زيدا ان فاسقا ولم ينصب قرينة
تدل على ان مراده رجوع الاستثناء للاول مع الاخيرة علمنا ان مراده رجوع
الاستثناء للاخيرة دون الاول لان ارادة ما هو خلاف الظاهر والاصل
بدون نصب القرينة ضعاف للحكمة ولكن اذا راينا اية او رواية لا قرينة فيها
تدل على ان المراد رجوع الاستثناء للاول ايضا نتوقف فيه لاحتمال وجود
القرينة عند الخطاب وفقدانها بعده **فصل** اختلف الاصوليون في ان العام
اذا تعقبه ضمير يرجع لبعض ما يتناوله كقوله والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة

قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن وبعولتهن احق بردهن
والضمير في بردهن للرجعيات هل يجب ان يكون المراد بذلك العام وذلك البعض
فقط او يكون جاريا على عمومه ذهب شيخ الطائفة رحمه الله في العدة الى الثاني
وهو المنسوب الى بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار والاول هو المنسوب
الى العلامة في النهاية ومختار صاحب المعالم والمنسوب الى السيد المرتضى
والمحقق والعلامة في التهذيب وابي الحسين البصري والجويني التوقف وهو
وهو الصحيح عندي لان في كل من احتمال التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما
الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز
واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه
على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان
مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي
وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات
وهو المعنى الحقيقي واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات فلا مرجح
الا التوقف احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي
مخالفته للمرجع وانه باطل وجوابه منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وبابه المجاز
واسع وحكم الاستخدام شايع واحتج الاخرون بان اللفظ عام فيجب اجراءه على
عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه

لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن كونه
وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية
فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص
المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار من مجازية
الضمير فلا بد من التوقف. فصل في انه هل يكون تخصيص العام بمفهوم المخالفة لازما لا يجوز
قال صاحب المعالم لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة في جوازه بما هو
حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل
شرعي عارض مثله وفي العمل بهما جمع بين الدليلين فيجب اما الخاص فلان
انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك
الخاص وهو المطلوب ظاهرة وليس الامر ههنا كذلك فان المنطوق اقوى
دلالة من المفهوم ولان كان المفهوم خاصا فلا يصح المعارضة حتى يحمل
عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى
من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي
حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما
بعد شيوع تخصيص العمومات انتهى كلامه رحمه الله اقول التحقيق عندي في
هذه المسئلة التوقف لتعارض الدليلين وما احتج به رحمه الله على مختاره
ضعيف فانا لا نسلم وجوب الجمع بين الدليلين بدون رجحان احدهما على

الاخر مع شرعي بل لا سبيل لنا على هذا التقدير الا التوقف والعمل بالاحتياط
ان امكن. فصل اتفق الاصوليون على جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
ووجهه ظاهر ولكن اختلفوا في تخصيصه بخبر الواحد على تقدير جواز العمل به
فانكره جماعة من الاصوليين فمن الخاصة والعامة ومنهم الشيخ الطائفة والسيد المرتضى
وهو الصواب ومنهم من جوزه مطلقا وهو مختار العلامة وصاحب المعالم ومن
العامة من فصل فاجازه لو كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان
او منفصلا سواء كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعض واستدل الشيخ رحمه الله
في العدة على مذهبه الصحيح بان عموم القرآن يوجب العلم وخبر الواحد يوجب
غلبة الظن ولا يجوز ان يترك العلم للظن على حال فوجب لذلك ان لا يخص
العموم به ثم اعترض على نفسه وقال فان قيل اذا دل الدليل على عدم وجوب
العمل بخبر الواحد كان وجوب التخصيص معلوما ولو كان نفس الخبر مظنونا ثم
اجاب عن هذا السؤال لو كان السائل موافقا مخالفا واطال الكلام ثم
اجاب على تقدير كون السائل موافقا وهذه عبارته فاما اذا كان السائل عن
السؤال الذي قدمناه موافقنا وسأل ذلك على طريقتنا التي اعتمدناها من جواز
العمل بالاخبار التي يخص بمثلها الطائفة المحقة فالكلام عليهم مشتمل في ذلك بان يقال
ما دل على عمل الطائفة بهذه الاخبار من اجماعهم على ذلك لم يدل على العمل بالخاص
القرآن ويحتاج في ثبوت ذلك لا دلالة بل قد ورد عنهم ما لا خلاف فيه من

وقيل لو كان العام قد خص بدليل منفصل

قولهم از اجاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه والم يوافق فردوه او فاضربوا به عرض الحايط على حسب اختلاف الالفاظ
فيه وذلك صريح بالمنع من العمل بما يخالف القران فان قالوا اليس قد علمت
الطائفة باخبار كثيرة طريقها الاحاد وعموم الكتاب بخلافها فهلا دل ذلك
على جواز تخصيص العموم بها على كل حال قيل لهم لانسلم ان الطائفة عملت باخبار
احاد يقتضي تخصيص القران وسنذكر ذلك فيما بعد بيانا لذلك اما قد بينا ان الاخبار
الصادرة من جهتهم عليهم السلام على ضربين احدهما لا يكون خبرا وليس هناك
ما يخالفه ويكون فتيا الطائفة به فاذا حكمنا بكون مجمعا على صحته وبجواز العمل به
وتخصيص العموم به ولم يكن هناك ما يخالفه من الاخبار فالعمل بما يطابق العموم
ايضا اولى لانه يصير معلوما صحته مثل العموم وبين لنا ذلك وبه يرجح على احد
الخبرين على الاخر ولم يكن خبر لا يعلم فتيا الطائفة باصله فيه وهناك عموم يقتضي
خلافه فالعمل بما يقتضيه العموم اولى لما قدمناه من الدلالة انتهى كلامه اقول
حاصل كلام الشيخ هنا انه لا يجوز العمل بخبر الواحد الا ما رواه اصحابنا في كتبنا
المعروفة وما رواه اصحابنا لا يجوز تخصيص عام الكتاب به الا ما كان فتيا
الطائفة به ولا يكون له معارض من الاخبار وتحقيق المقام انه لا يجوز تخصيص
عام كتاب الله بالخبر ولم يكن مطابقا لفتيا جماعة من الاصحاب مالم يحصل العلم
بصحة مضمون التواتر او من جهة القرائن المفيدة للعلم بصحته ويدل على ما ذكرناه

الروايات الكثيرة الدالة على وجوب ترك ما خالف الكتاب ونحن نأتي بها
هنا بعض تلك الاخبار منها ما رواه الكليني رحمه الله بسنده عن ايوب بن
الحر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل شرط مردود الا الكتاب والسنة وكل حديث
لا يوافق كتاب الله فهو زخرف ومنها ما رواه الصدوق بسنده عن هشام بن
الحكم وغيره عن ابي عبد الله ع قال خطب النبي ص بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم
عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم مما يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها ما رواه
ايضا بسنده عن الكوفي عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص والله لقد علمت
حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله
فدعوه ومنها ما رواه ايضا بسنده عن عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله
عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من يثق به ومنهم من لا يثق به قال اذا ورد
عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي جاءكم به اولى به ومنها ما رواه بسنده عن ابي عبد الله ع وهذا موضع
الحاجة منه القران هدى من الضلالة وتبيان من العمى للحق قوله وما عدل احد عن القران
الا الى النار ومنها ما رواه هو وغيره بعدة اسانيد عن المعصومين عليهم السلم
لا تعد القران فتضل بعد البيان بعد ومنها ما اورده الطبرسي ره في الاحتجاج
واحتجاج ابي عبد الله ع قال روى عن الحسن بن جهم عن الرضا ع يجيئنا الاحاديث
عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا اعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان

يشبههما فهو منا ولم يكن يشبههما فليس منا ومنها ما اورده ابن بابويه رح
في عيون اخبار الرضا ع لو ما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كان يتيسر له
في الحديث بين المختلفين عن رسول الله ص والرد الى الواحد فقال ع ما ورد
عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا
حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وتحقيق المقام لم عام الكتاب يقدم
على خاص لجواز ان يكون الخبر مما اجمع اصحابنا على العمل به فحينئذ يخصص العام
بروا ما لم اشتهر عمل الاصحاب به ولكن لم يبلغ حد الاجماع في التوقف اولا
للاخبار الواردة الدالة على التوقف والاحتياط عند الاشتباه واجاب
صاحب المعالم عن الدليل المذكور على منع تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد
بهذه العبارة لم التخصيص وقع في الدلالة لا نه دفع للدلالة في بعض الموارد
وهي ظنية ولم كان المتن قطعيا فلم يعزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني
بالظني وذكره بعبارة اخرى وهي بذه لم عام الكتاب ولم كان قطعي المتن
لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر ولم كان ظني المتن لكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة
من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وفي هذا الجواب نظر لانا لا نسلم كون
دلالة العام على العموم ظنية بل كدلالة الخاص على الخصوص بحسب الوضع قطعية
دلالة العام ايضا على العموم قطعية واحتمال التجوز كما يجري في العام يجري في
الخاص ايضا ولم سلمنا ظنية العام وقطعية الخاص فم حيث الدلالة فلا نسلم وجوب

الجمع بين الدليلين بترجيح الخاص بل مقتضى التساوي التعارض اذا قطعا النظر
عن الاخبار الكثيرة الدالة على ترجيح عام الكتاب هو التوقف واجيب المفصلون
بان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا لم يضعف العام وذلك عند الفرقة
الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان
يخصص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندنا دون المتصل والقطعي
يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز
بالجواز سواء ولم كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب اولا بان
الروايات دلت على عدم جواز تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد مطلقا وثانيا
بان العام بحسب الوضع يدل على جميع الافراد فاذا اخرج بعض الافراد بدليل
نفي الباقي قطعا فقوله نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء كلام سخيف
لا وجه له واجيب المتوقف بان كلا منهما قطعي فرجوع ظني مرجوح فوقع التعارض فوجب التوقف الجواب قد علم مر جواب دليل القائلين بالقول الثاني وهو جواز
التخصيص بخبر الواحد مطلقا **فصل** في بناء العام على الخاص وحكم العمومين
اذا تعارضا قال الشيخ رحمه الله في العدة اذا ورد عقيب عام يتناول لاثبات
حكم وورد خاص يتناول نفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله العام نظر في تاريخهما
فان كان احدهما سابقا للاخر كان المتاخر ناسخا والمتقدم منسوخا سواء
كان المتقدم عاما في لم الخاص الذي يجيء بعده ويتاخر عنه يكون ناسخا لان

تاخير بيان العموم لايجوز من حال الخطاب على ما بيناه فيما بعد وكذلك لو كان المتقدم
خاصا والمتاخر عاما فانه يكون ناسخا لا لانه مدل ودليل على انه اريد به ما عدا
ما تقدم من الخاص وبهذا لا خلاف فيه بين اهل العلم ومتى لم يعلم تاريخهما فالصحيح
انه ينبغي ان ينبني العام على الخاص ويجمع بينهما وهو مذهب الشافعي واصحابه
واهل الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة فان الناس منهم من قال اذا عدم التاريخ فالواجب
ان يرجح في الاخذ باحدهما بدليل ويجريهما جرى عامين تعارضا وهو مذهب
عيسى بن ابان وابي الحسن الكرخي والذي يدل على صحة المذهب الاول ان كل من
ثبت حكمه الا يلغى كلامه اذا امكن حمله على وجه يفيد واذا صح ذلك فمتى ورد
استعمال العام لا دى الا الى الخاص ومتى استعمل الخاص لم يوجب اطراح العام
بل يوجب حمله على ما يصح ان يريده الحكيم بموجب بهذه الجملة بناء العام على الخاص
ثم قال بعد ذكر مثال فان قيل مثل هكذا حكم فيهما بالتعارض كالعمومين لان ما تناوله
الخاص قد تناوله الخبر العام وانما زاد عليه العام بتناوله شيئا اخر لم يتناوله
الخاص فكان الزائد على ذلك في حكم جزاخر وما تناوله العام مما عارضه الخبر
الخاص في حكم جزاخر فوجب ان يتعارض ذلك لما تناوله الخاص ويقف العمل
على احدهما على الدليل قيل هذا لا يجوز لانه يودي الى ابطال احد الخبرين مع
صحة حمله على وجه ممكن وليس كذلك حكم العمومين اذا تعارضا لانه لا يمكن ان يتتبع
على وجه فاما قولهم ان ما تناوله العام في حكم الخبر تناول احدهما مثل ما تناوله الخبر

الخاص والاخر تناول ما زاد على ذلك وانه ينبغي ان يحكم بالتعارض فيهما فليس بصحيح
لان العام اذا كان جملة واحدة صح فيه من صرفه الى ان المراد به بعضه ما لا يصح
صرفه اذا كان خبرين لانه اذا كان خبرين فمتى قيل ان المراد ما تناوله احدهما ادى
ذلك الى ابطال ما تناوله الخبر الاخر وذلك لا يصح فاذا ثبت ذلك صح ما قلناه في
بناء العام على الخاص وفارق حاله حال الخبرين اللذين بيناه لان ما تناوله
العام فان قيل ما حملتم احدهما على انه ناسخ للاخر ويكون قد استعمل الخبر على
وجه الحقيقة ويكون ذلك اولى من بناء العام على الخاص لان استعمال العام
في الخاص يكون مجازا قيل انما يمكن حمل ذلك على النسخ اذا علمنا تاريخهما وان
احدهما متقدم والاخر متاخر فيتحمل ذلك على النسخ فاما مع عدم التاريخ فلا
يمكن حمل ذلك عليه انتهى ما اردنا نقله من كلام الشيخ اصول الاحتمالات في ذلك
المقام اربعة الاول ان يعلم كون العام والخاص متقارنين والثاني ان يعلم
العام متقدما على الخاص والثالث ان يعلم كون الخاص متقدما على العام الرابع
ان لا يعلم التقدم والتاخر والاقتران اما الاول فالتحقيق فيه حمل العام على
الخاص وهو المعروف عند الاصوليين ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان واما
الثاني فالاصوليون فيه مختلفون فذهب جماعة من العامة ومن اصحابنا منهم
المعالم الى انه يرد والخاص ان كان بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له
وان كان قبله كان تخصيصا وذهب جماعة الى ان الخاص ناسخ للعام وان الخبر

وقت العمل وهو مذهب شيخ الطائفة وقد ذكرنا انفا عبارته وانما ذهب رحمه
في هذه الصورة الى النسخ دون التخصيص لانه لم يجز عما نقلناه عنه تاخير بيان
العام عن وقت الحاجة الخطاب ولكن ليس لبرهان قاطع على هذا المدعى و
التحقيق عندي التوقف والاحتياط لضعف دليل القائلين بالتخصيص والقائلين
بالنسخ واما الثالث وهو انه يتقدم الخاص فغنيا ايضا خلاف ذهب الشيخ عليه
نقلناه عنه لان العام ناسخ للخاص الا ان يدل دليل على انه اريد به ما عدا ما تضمنه
من الخاص وقال بهذا الاخلاف فيه بين اهل العلم وقال صاحب المعالم والاقوى
ان العام مبني عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال اقوم انه يكون
ناسخا للخاص ح وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصرح
ابو المكارم بن زهره لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء
الخاص لانه كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه لانه كان بعده ولا شك
العمل بالخاص فانه انما يقتضي رفع دلالة العام على بعض خرثياته وجعله مجازا
فيما عداه وهو بين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يؤيد
ان العمل بالعام على تقدير التاخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ
تخصيص في الزمان فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في
ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى
المعروف لاساغ لانكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى النسخ

لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة لا حد قبل معه من عام
الا وقد خص كلام رجحوا القول بالنسخ وجهان احدهما ان العامل اذا قال اقتل زيدا لمن
قال لا اقتل المشركين فهو بمثابة لمن يقول لا تقتل زيدا ولا عمرو الا لمن ما في حكم
واحد ابعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واجمال لذلك المفصل ولا
انه لو قال لا تقتل زيدا الكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثاني
لو خص العام بيان له فكيف يكون معدما عليه والجواب عن الاول المنع من
التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوصة يمنع من تخصيص بعضها
لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح
ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع
والتخصيص لا رفع فيه وانما هو رفع والرفع اهون من الرفع والثاني ان يستعد
مخصص اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر ورد بعده وتحقيقه انه
يتقدم ذاته وبيانا خر وصفه كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان
المحقق عند نقله للقول بالنسخ هناك من السيد علله بانه لا خر تاخير البيان وكانه
يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له
ولكن قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا مع تحمل صورة التقديم في تاخير
البيان والجواب عن هذا اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على
تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد لرد هذا الاحتجاج على

ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما بشرطان الاقتران والتخصيص انتهى
كلام صاحب المعالم اقول التحقيق عندي في هذا المقام ايضا التوقف لضعف
دليلي القائلين بالنسخ والقائلين بالتخصيص ولو كان دليل القائلين بالنسخ
اقوى واما ضعف دليل القائلين بالتخصيص فظاهر لانا لا نسلم الغاء الخاص
على تقدير العمل بالعام لو كان وروده قبل حضور وقت العمل به لان التحقيق
ان النسخ قبل العمل جايز كالنسخ وجوب ذبح اسمعيل والنسخ ليس بمجرد ورد
المحذور ارتكاب التجوز بالتخصيص بدون قرينة التجوز والحكم برجحان التخصيص
لاوجه له وما قيل في بيان ارجحية التخصيص لوجه بانه دفع والنسخ رفع ومحل
والدفع اهون من الرفع كلام سخيف واه ساقط عن درجة الاعتبار في
الشرعيات ولو سلمنا ارجحية التخصيص على النسخ فلا نسلم جواز الحكم بالتخصيص
بمجرد الارجحية بدون دليل شرعي وبرهان قطعي بل مقتضى الكتاب والسنة
على هذا التقدير ايضا التوقف واما ضعف دليل القائلين بالنسخ فقد ظهر
من كلام صاحب المعالم واما القسم الرابع وهو لو جهل التاريخ فالتحقيق
فيه ايضا التوقف كالعايين المتعارضين وما ذكر الشيخ من الدليل على وجوب
حمل العام على الخاص لا يلزم الغاء الخاص ضعيف لانه مع احتمال النسخ لا يلزم
الغاء الخاص وما ذكره رحمه الله من الفرق بين العايين المتعارضين وبين العام
والخاص المتعارضين بحكم ظاهر لا يخفى على المتأمل وقال صاحب المعالم و

وعندنا انه يحمل ح الخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا
ان الحكم في جميع العمل الخاص وما قبل ان الخاص المتأخر ان ورد قبل بعده كان حضور وقت العمل
بالعام كان مخصصا ولو ورد بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين
او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون
مخصصا او ناسخا ولو كان العام قطعيا والخاص ظنيا فما لم يكون الخاص مخصصا
او ناسخا وعلى الاول يحمل الخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز ان يكون مردودا
فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا
مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجواب ان
احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق
فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل تقتضي عدمه لا الدليل على وجوده
دليل المشروط عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ ح لمعارضة احتمال
التخصيص لانه معارض بمثله فقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود
الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يحمل الحال فيتمسك في نفيه
بالاصل فيلزم منه رفع المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه
رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم
ولا يصار الى النسخ الا حيث يمنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن وقت العمل
فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جايز

وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول
عنه لا اليه وفي البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن
سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والكلام
ظني فليختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب فحينئذ
لتخيل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور الثلثة
هذه الصورة من البين وبتقي الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا الملحوظ هو
التأمل لا ما سوق كلامه بايا ه هذا انتهى اقول ما ذكر من المعارضة صحيح وقوله في جوابها
لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ لانا نقول ضعيف لانه ليس له
دليل شرعي ولا برهان عقلي يفيد القطع برجحان التخصيص على النسخ بل ليس له
عليه ايضا ما يفيد الظن مع ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد تقدم من كلامنا ما
يدل على ضعف ما ذكره في بيان رجحان التخصيص فصل في العامين اذا تعارضا كما
رحمه الله في عدة الاصول كلام شاف كاف في هذا المطلب فحن نكتفي بسرد هذه
عبارته فاما العمومان اذا تعارضا فلا يخلو من ان يكون طريق اثباتهما العلم او لا يكون
كذلك فان كان طريق اثباتهما العلم يصح وقوعهما من حكيم على وجه ولا يصح على الآخر
فما يصح وقوعه منه فوجوه احدها ان يقترن بهما التاريخ فان احدهما متقدم والآخر
متأخر فيحكم بان المتأخر ناسخ والمتقدم منسوخ والثاني ان لا يمكن الجمع بينهما على وجه من
التأويل والثالث ان لا يكون ما ورد امر التخيير فهذه الوجوه التي يصح ان يقع

المعلوم ان عليه من الحكيم وسنتي خلا من ذلك بان يعدم التاريخ ولا يصح الجمع بينهما لتعذرهما
وعلم انه لم يرد التخيير فانه لا يجوز وقوعهما من حكيم لانه ربما دل الدليل على خلاف
ما هو دليل عليه وذلك لا يجوز على حال فاما اذا تعارض كل واحد من العمومين
صاحبه من وجه ولا يعارضه من وجه كقوله بع وما ملكت ايمانكم وقوله ولا تجمعوا بين
الاختين لان احدهما يقتضي تحليل الجمع بين الاختين والآخر يقتضي حظره ويصح ان
يكون المراد بالبين الجمع ما عدا المماليك ويحمل ان يراد به المماليك ما عدا الاختين
فقد استويا في التعارض وفي صحة الاستعمال على وجه واحد فما هذه حاله وجب
الرجوع في العمل باحدهما الى دليل ولذلك روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال
اذا وجدتما اخوين وانا انهى عنهما نفسي ولدي فاجز لظاهرهما يقتضي التعارض وبانه
انه عمل باحدهما لعلمه بذلك ولان العمل به هو الواجب وروي عن عثمان انه توقف
في ذلك وقال احلتهما آية وحرمتهما اخرى وظاهر انه ارجح تحريمهما فاما اذا كان طريق
اثباتهما الآحاد فانه يرجع الى الاسناد وفي العمل باحدهما الى الترجيح وقد قدمنا ما يرجح
باحد الخبرين على الآخر بما يرجع الى الاسناد او متنه فاغنى عن الاعادة مثال ذلك روي
عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
ونهى عن الصلوة في الاوقات المخصوصة انتهى كلامه رحمه الله كلام صحيح
غير لازم في قوله وسنتي خلا لا يجوز على حال نظرا لانه لا يصح جهالة التاريخ صدور
العامين المتضادين من الحكيم ويكون احدهما ناسخا للآخر فحينئذ يجب التوقف الى ان يظهر

فصل في الكلام في المطلق والمقيد اعلم ان المطلق قد يطلق ويراد به اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من غير تقييد بشيء من القيود وقد يطلق ويراد به ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج فيه النكرة المنفية وهو اللفظ الدال على ما دل عليه شايع في جنسه فاللفظ جنس ويقيد الدال مخرج المهمل ويقيد شايع في جنسه مخرج اسماء الاعلام والمعارف والعمومات واما المقيد فقد فسر بتفسيرين احدهما ما افاد معينا كرقبة وهذا الرجل وانا وانت وثانيهما ما اخرج من شياع مثل رقبة مومنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المومنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه والاصطلاح الشايع في المطلق والمقيد هو الثاني فمن معنييهما تم اعلم ان المطلق والمقيد اما ان يختلفا حكما او يتفقا والاول مثل ان تكون الرقبة المعتقة في الظهار رقبة مومنة ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة وعرفا الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ولا تعتق رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق مع اختلافهما حكما لان العلم ببراءة الذمة لا يحصل الا باعتاق الرقبة المومنة واما الثاني وهو ان يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحدا او يتعددا مع التماثل او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلثة فالخطاب الوارد اما ان يكون امرا او نهيا فالاقسام ستة الاول ان يتحد سببهما في الامر مثل قوله في الظهار اعتق رقبة ثم يقول في اعتق رقبة مومنة فقيل فان لم يدل دليل على اتحاد الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لان تكرار الامر يقتضي

تكرار المامور به والاصل دليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا على ما في جماعين الدليلين واتحاد السبب والحكم اقول فيما ادعاه من اقتضاء تكرار الامر تكرار المامور به مطلقا نظر فتامل على ان تكرر ان حكم المطلق يحكم المكلف من خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد يمنع من ذلك فتضاد حكماهما وهو يمنع من اقتضاء المطلق والعمل بظاهر المقيد او لم حمل المطلق على المقيد وحمل المقيد على الاستحباب واجيب بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب مجاز بلا نزاع وخلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس كذلك ولهذا نرى الواقع بالمقيد قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا عن التخيير اقول في هذا الجواب نظر من وكن التحقيق حمل المطلق على المقيد لان العلم ببراءة الذمة لا يحصل الا بالعمل بالمقيد والثاني لم تتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار رقبة كتابية ولا تعتق في الظهار كافرا ولا خلاف في العمل بمدلولهما والثالث لم تتحد سببهما مختلفا مثل قوله تع في كفارة الظهار والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تع في كفارة القتل خطأ ومن قتل مومنا خطأ فتحرير رقبة مومنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي يحمل المطلق على المقيد فحمل بعض اصحابه كلامه هذا على اطلاقه واخرون على ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا ذلك مطلقا والحق انه لا يقتضي التقييد في احدى الصورتين الحكم على التقييد في الاخرى لانه

لدول التقييد في احدى الصورتين في الاخرى لكان اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام
والتابع باقسامه بط فكذا المقدم اما الملازمة فظاهر وكذلك انتفاء دلالتي
المطابقة والتضمن اما دلالة الالتزام فلانها مشروطة بالزوم الذهني وهو مفقود
هنا فان التقييد بالايمان في كفارة القتل غير ملزوم لتقييده في كفارة الظهار
ذهنا ولا خارجا ولان الشارع لو نص على بقاء المطلق على اطلاقه كما قال اعتق
اي رقبة شئت ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة لم يكن احد الكلامين مناقضا
للاخر اجيب المخالف بان القرآن ككلمة الواحدة واذا ثبت التقييد في احد
الحكمين دون الاخر تحقق الاختلاف في الكلمة الواحدة ولان الشهادة
مقيدة بالعدالة في الطلاق ومطلقة في باقي الصور فحمل المطلق على المقيد
هكذا في غيرها والجواب لنا ردتم بوحدة القرآن عدم مناقضة بعضه بعضا
فهو مسلم وليس بين الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد في الاخرى
تناقضا ولنا ردتم الحاده في كل شئ فهو بط فان فيه عاما وخاصا ومجملا و
مبينا وظاهرا ومؤولا لا غير ذلك من الامور المتقابلة واما تقييد الشهادة
بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد بل الجاء على اعتبار
العدالة فيها مطلقا وقد عرف مما ذكر حكم الثلثة الباقية وهي تعدد السبب مختلفا
في النهي وتعدده فيما تماثلا في الامر والنهي **فصل** في المجمل والمبين وفيه مسائل الاولى
الاجمال في اللغة الجمع وفي الاصطلاح هو ما لم يتضح دلالته وقد يكون لفظ مفردا او

مركبا اما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين
والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول وكقوله او
يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع
الضمير حيث يتقدم امران يصلح لكل واحد منهما وكقوله تع واتوا حقه يوم حصاده
فانه قبل بيان مقداره مجمل وكالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تع واحل لكم ما وراء
ذلكم لتبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فقد احل بالاحصان وهو غير
معلوم وقوله واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى مجمول قبل
التلاوة او يكون حال استعماله في غير موضوعه وجزء موضوعه كالاسماء الشرعية
او المجازية فالاول مثل قوله تع اقم الصلوة وللہ على الناس حج البيت فان
المراد بالصلوة والحج الافعال المخصوصة المغايرة لموضوع اللفظ وجزئه لغة
وهي قيل بيانها غير معلومة والثاني كالدوال وليل على عدم ارادة الحقيقة والمجاز
يتعدد وليس قرينة تدل على ارادة بعض معين من المعاني المجازية دون غيره و
قد يكون في الفعل كالوصال حيث لم يعلم على اي وجهيها او قعها على الوجوب
او الندب **المسئلة الثانية** المجمل جايز في الحكمة واقع في كتاب الله كالايات المتقدمة
احتج المخالف بان القصد الافهام والالزم العبث فان ذكر مع البيان طال
بغير فايدة والا لزم تكليف المحال والجواب المنع من الملازمة الاولى لان المكلف المطلوب
الافهام التفصيلي والمنع من الثانية لجواز اشتمال التطويل على فايدة خفية يعلمها الله

تعالى ولا تهتدي عقولنا لادراكها او عادية ظاهرة وهو الاستعداد للامتثال
قبل البيان فيحصل الثواب منه **المسئلة الثالثة** التحليل والتحريم المضافان للاعيان
مثل قوله تعالى احلت لكم ازواجكم وقوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين
اوتوا الكتاب حل لكم واحلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم امهاتكم فذهب
محققو المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي الحسن
الكرخي والصحيح هو الاول لانا سبق الى الفهم حل الاكل في قوله تعالى احلت لكم بهيمة
الانعام ونظايره وتحريمه في قوله حرمت عليكم الميتة والوطي في قوله حرمت عليكم
امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق اللفظ دليل على كونه حقيقة فيه وان كان
مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر الى العرف الطارى حقيقة اجيب الى المخالف بان
الاعيان غير مقدورة فلا يتعلق التحليل والتحريم بها لانها من عوارض افعال
المكلفين فلابد من اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فما الذي
يضمر جميع ما يمكن اضماره منها او بعضها والاول باطل لان الاصل عدم الاضمار
وما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين الثاني وليس اضمار بعض معين منها
اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيحققو الاجمال والجواب المنع من الاحتياج
الى الاضمار فانا انما نحتاج اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود
غالبا وهو الاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي
في الموطوء **المسئلة الرابعة** نقل عن السيد المرتضى وجماعة من المعتزلة ان اية السرقة

وهي قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد واجيب بان اليد
تقع على العضو بكماله وعلى بعاضه فقد يقع عليه لا الاشاجع ولا الزند ولا المرفق
ولا المنكب واجاب صاحب المعالم بان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ
اليد ولئن كان مستعملا في الكل الآن فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك
اية كونه مجازا فيه وفيه نظر لان كون لفظ اليد مجازا فيما عدا الجملة غير مسلم ولا دليل
عليه **المسئلة الخامسة** قد عد جماعة من المجمل نحو قوله صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بطهور
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي
حيث نفي في الفعل ظاهرا مطلقا وقيل لئن كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة
المذكورة او لغويا وحكمه واحد فلا اجمال ولئن كان لغويا وله اكثر من حكم واحد
فهو مجمل وذهب اكثر الاصوليون الى انه لا اجمال مطلقا وهو مختار صاحب المعالم
من اصحابنا واستدل على ما ذهب اليه بانه لئن ثبت حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه
لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى حينئذ ممكن باعتبار فوات الشرط والجزء
وقد اخبر الشارع به فتعين المراد فلا اجمال ولئن لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر
فان ثبت له حقيقة عرفية وهو لئن سلم يقتضي منه نفي الفايدة والجدوى نحو لا علم
الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو
فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم
في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال

اقول في هذا الدليل نظر لانه قد علم ان نفي الحقيقة في كلام الشارع قد يكون لنفي الصحة
وقد يكون لنفي الكمال وكون نفي الصحة اقرب لانه نفي الحقيقة من نفي الكمال لا يخرج الكلام
من الاجمال لانه لا بد فيه من الاحتمال فالتحقيق في هذا المقام التوقف والاحتياط
واحتج الاولون بان العرف في مسئلة مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى
فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال واجاب صاحب المعالم بان اختلاف العرف والفهم
لذكان قاما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب
مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه لانه متردد بينهما فكونه على السواء ثم تامل نفي الصحة
راجح لما ذكرناه من افرقيته لا نفي الذات اقول ضعف هذا الجواب قد ظهر مما ذكرناه
انفا واحتج المفصل بان انتفاء الفعل الشرعي حكمي بفوات شرط او جزء فيجري
النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد حكم الفعل اللغوي
فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان الفضيلة والاجزاء
فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال اقول انتفاء الفعل الشرعي وان امكن
بفوات الجزو والشرط لكن لا يحكم عليه لانه يكون المراد انتفاء الفضيلة وارادة
نفي الفضيلة من نفي الفعل في كلام النبي واهل البيت عليهم السلام اكثر من ارادة نفي الصحة
كما لا يخفى على المتتبع فالواجب حينئذ التوقف والاحتياط واما مع تعدد حكم الفعل اللغوي
فالحكم ايضا التوقف والاحتياط المسئلة الثالثة اكثر الاصوليين على انه لا اجمال
في قوله ع رفع عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين حيث

زعما انه مجمل لان الخطاء والنسيان غير مرفوعين عن الامة فكلام الرسول صلى الله عليه وآله صادق
فلا بد من اضمار ما يستقيم معه الكلام فما لم يظهر جميع الاحكام باطل لمخالفة الاضمار الاصل
فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع واقع على ثبوت بعض
الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات وذلك البعض المقدر
اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة اللفظ على بعض معين واما
غير معين وهو عين الاجمال والجواب لانسلم عدم دلالة اللفظ على بعض معين
فانه ظاهر في عدم المواخذة فانه كل عاقل عارف باللغة يتبادر الى ذهنه فهم رفع
المواخذة عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطاء والنسيان في الشرع الفلاني
المسئلة الرابعة ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العدد المنكر
مثل قوله اعط دراهم او اعتق عبيدا لانه كما يصدق على الثلثة يصدق على ما زاد
من المراتب وهو خطاء لان اللفظ دال على الثلثة قطعا اذ هو موضوع للقدر المشترك
بين جميع المراتب فيحمل المخاطب بما هو المراد قطعا ويترك ما ليس بقطعي من المراتب
فلا اجمال فصل المبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة اما بنفسه كقوله تع والله بكل
شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير بيانا والمبين قد يكون قولا كالوقت المراد
من القرء في العدة الاظهار والمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين اهل الحرب
وقد يكون فعلا كصلوة رسول الله صلى الله عليه وآله فانه بيان لقوله تع واقيموا
الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تع ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل

كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنفسه كقوله صلوا كما رايتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم **فصل** اعلم ان المعروف من مذهب الاصوليين من
اهل العدل انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب
لا وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى رضي الله
عنه فقال الذي ذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه لا وقت الحاجة والعموم
لو كان باقيا على اصل اللغة في افادة الظاهر محتمل للمجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم
المجمل واذا انتقل بعرف الشرع لا وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير
بيانه وذهب بعض الى جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر
وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي
لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب بهذا العام مخصوص وبهذا المطلق مقيد
وبهذا الحكم منسوخ وهو مختار العلامة رحمه الله وجوز بعض تاخير بيان النسخ دون
غيره واستدل بعض من لم يجوز تاخير بيان ما له ظاهر بان ارادة ما يعلم من الخطاب
خلافه مع عدم الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا واجيب المجوزون بقوله تع
فاذا قرانا ه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه ولفظ ثم موضوعة للتراخي ومعنى قرانا
انزلناه وهو صريح في تاخير البيان عن وقت الخطاب الثاني انه تع سئل امر
بذبح بقرة معينة ولم يعينها لهم الا بعد سؤالهم البيان اما امره تع بذلك فلقوله تع
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وانما كونها معينة فلقوله تع انها بقرة صفراء

بقرة لا فارض ولا بكر انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية
فيها والانهم سالوا التعيين لقوله تع قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ولو كانت
منكرة لما احتاجوا الى ذلك فلما وجهم عن العهدة بذبح اي بقرة كانت واستدلوا
ايضا بوجهين اخرين فركتها الظهور ضعفها واحتجت المعتزلة على امتناع تاخير
البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام وهو غير متحقق في المجمل لحصول
التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام فان المكلف يفهم انه مكلف
باحد الامرين او الامور فيحصل الثواب على العزم على الامتثال عند حضور وقت
الفعل المامور به وتحقق تمامه ثم اعلم ان الاصوليين القائلين بعدم جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق جوزوا تاخير التبيين عن وقت الحاجة
قال الشيخ في العدة واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز خلافا
في ذلك لانه تاخيره عن وقت الحاجة يجري مجرى تكليف ما لا يطاق لانه يتعذر عليه فعل
ما كلف وذلك مانع من صحة الاداء لان الاداء لا يصح الا بعد ان يعرف المكلف ما كلف
او يمكن من معرفته او معرفة ما يجب عليه من سببه ويصح اداءه معه واما تاخير التبيين عن
وقت الحاجة فجايز لان المكلف يجوز ان يحفظ فلا يبين ولا يوجب ذلك قبح الخطاب
لانه لم يؤت في ذلك من قبل المكلف وانما اتي من قبل نفسه وذلك لا يقبح التكليف انتهى
اقول على مذهب الشيخ والسيد المرتضى فيجوز من غيبة الامام لا يجب عليه التبيين افا
كان سببا لاستتاره لانه لا يلزم من عدم تبيينه تكليف ما لا يطاق فان المكلف هو سبب

للحرمان واما على تقدير عدم كونه سببا للاستناد الامام فعلى ما صرح به سيدنا المرتضى
وشيخ الطائفة انه يجب على الامام الغائب لنظر للمكلف عند الحاجة وبين له
والتحقيق عندي على ما حققناه سابقا ان احكام الله تعالى على نوعين احكام
واقعية واحكام اضطرارية اما الاختيارية فهي احكام واقعية كلف الله بها العباد
في حال الاختيار وهي حال حضور النبي والامام عليهما السلام مع امكان التعلم
وعدم التقية واما الاضطرارية فهي احكام كلف بها العباد حال الاضطرار
وهي حال غيبتهما فان العباد في هذه الحال مكلفون بالعمل بمدلول الايات
وبما في ايديهم من الاخبار بشروطها والتوقف والاحتياط عند الاشتباه فلا يجب
حينئذ على الامام لنظر وبين الحكم الواقعي ولا نكن سببا لاستناده فظهر
بما قلناه لنا جواب عما يقال ان احكام الواقعية في مثل زماننا يجوز فعلا بدايرتفع الوثوق
والاعتماد على الاجماعات الكثيرة التي ندعيها الشيخ رحمه الله في كتبه فانه رحمه الله
حيث ظن ان الناس كلهم مكلفون بالاحكام الواقعية فحيث راى قولا او لم ير له
مخالفا حكم بكونه مجمعا عليه مستدلا بانه لو كان مخالفا لقول الامام عليه السلام لكان واجبا
عليه لنظر وبين الخ وسنذكر ان شاء الله تفصيل كلام الشيخ وبيان بطلانه **فصل**
في الاجماع اعلم ان لفظ الاجماع في اللغة يطلق على معنيين العزم والاتفاق وفي اصطلاح
علماء المخالفين هو الاتفاق من يعتبر قوله في الفتاوى الشرعية على حكم من الاحكام
ولم يعتبروا وجود المعصوم فيهم واختلفوا في امكان العلم به وحجيته فزعم

قوم انه محال واحال الخوض العلم به مع تجويز وقوعه ونفى جماعة حجيته معترفين بامكان
وقوعه والعلم به وهذا المذهب منسوب لجماعة منهم النظام وجعفر بن حرب وجعفر
بشر وهو مذهب الامامية قاطبة وحكم بحجيته اكثر العامة فذهب اوزاعي من
اصحاب الظاهر الى ان اجماع الصحابة هو الحجة دون غيرهم من اهل الاعصار وذهب
مالك ومن تابعه الى ان اجماع اهل المدينة حجة دون غيرهم وذهب الباقون
الى ان الاجماع حجة في كل عصر واستدل القائلون بحجيته بمثل قول رسول الله صلى الله
عليه وآله لا يجمع امتي على خطاء ولم يكن الله ليجمع امتي على خطاء وكونوا مع الجماعة
وبداته على الجماعة والجواب انا لا نسلم ان الاجماع عند من يقول بحجيته من الادلة القاطعة
فلا يجوز الاستدلال عليها باخبار الاحاد المفيدة للظن ولو سلمنا جواز الاستدلال
عليها بالخبر الواحد فلا نسلم دلالة هذه الاخبار على حجية
اجماع اهل كل عصر لان لفظ امتي شاملة لجميع الامة غير مختص باهل عصر دون عصر وكذا
الحديث الثاني غير دال على مقصودهم وهو عدم اجماع الامة على الخطا لان مدلول
الخبر هو ان الله لا يجمع الامة على الخطاء وبين المعنيين بون بعيد واستدل الخ في
على حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع
غير سبيل المؤمنين وقيل في وجه الدلالة ان الله تعالى توعد على اتباع غير سبيل
المؤمنين كما توعد على مشاقة الرسول التي هي كفر فيجب اذا لم يضم مباح لا حرام
في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع

سبيلهم فيجب اتباعهم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه ذكرها العضدي في شرح المختصر والتفتازاني في شرح الشرح مع غير تعرض لجوابها لظهور ورودها وهي هذه انا لانسلم ان سبيل المؤمنين للعموم ولئن سلمنا فلانسلم ان اتباع غير سبيل المؤمنين محظور مطلقا بل بشرط الاقتران بمشاقة الرسول ولو سلم فغير سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين وسبيلهم الكفر ولو سلم فالمؤمنون عام لكل مؤمن ولو خص فكل عصر فهو حام في العالم والجاهل ولو خص اهل الحل والعقد فلفظ السبيل مع ورود لا عموم ولو سلم فيحتمل وجوها من التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم في متابعة الرسول في مناصرته او في الاقتداء به فيما صاروا مؤمنين وهو الايمان به واذا قام الاحتمال كان غاية الظهور والتمسك بالظاهر انما يثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع بما لا يثبت حجيته الا بر فيصير دورا انتهى اقول ويمكن الجواب عن الاية بوجه اخر بان المراد من الدليل المشاركة الطريق في الايصال فالتجوز فيها اولى من الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة بينه وبين الطريق ونقل عن السيد المرتضى انها تدل على وجوب اتباع من علم ايمانه لان من يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم واستدلوا ايضا بقوله تع اتبع سبيل من اناب الي وقوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وذكروا في وجه الدلالة في الاية الاولى ان الله اوجب اتباع سبيل

من اناب وهم المؤمنون والكلام في هذه الاية كالكلام في الاية الاولى ويرد عليها اكثر ما يرد عليها وما يختص بهذه الاية ان الانابة حقيقتها في اللغة هي الرجوع وانما يستعمل في التائب من حيث رجع عن المعصية فحملها على جميع المؤمنين تجوز وذكروا في وجه الدلالة في الاية الثانية ان الوسط العدل لان الوسط من كل شيء المعتدل منه فلو اتفق الامة على خطأ لم يكن عدلا والجواب عنها من وجوه الاول انه لا يجوز ان يكون المراد بالامة كل واحد من الامة لانه معلوم البطلان فان اكثر الامة غير متصف بالعدالة فالمراد بها اما مجموع الامة من حيث المجموع فليس حينئذ اجماع اهل عصر واحد حجة واما المراد بها البعض فحملها على بعض لا يجوز الا بمخصص ومرجح والراجح حملها على الائمة من آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم لما ثبت عصمتهم بآية التطهير وحديث اني تارك فيكم الحديث والثاني ان اتصاف الامة بالعدالة لا يقتضي العصمة بحيث يستحيل اتفاقها على الباطل والثالث لو سلم العدل هو المتحرز عن الكبائر فاتصاف الامة بالعدالة لا يقتضي الا عدم اتفاق الكل على الكبائر وذكروا في وجه الدلالة في الاية الاخيرة لو اتصاف الامة بالخيرية والامر بالمعروف والنهي عن المنكر يقتضي لو لا يتفق الامة على الخطاء والجواب عنه على نحو الجواب عن الاية السابقة فليتدبر وتمسك العضدي في حجية الاجماع بوجهين عقليين الوجه الاول انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين

لايجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤا وظن بل لايكون مقطوعهم الا عن
قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك ويكون مقتضاه وهو
خطأ المخالف له حقا وهو تقتضيه حقيته ما عليه الاجماع وهو المطلوب ثم اورد
على نفسه نقضا باتفاق الفلاسفة على قدم العالم واتفاق اليهود على ان
لا نبي بعد موسى واتفاق النصارى على قتل عيسى ثم اجاب بان اجماع
الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض السنة وهو اشتباه الصحيح بالفاسد فيه
كثيرا واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لاشبهة على اهل
المعرفة والتمرس واجماع اليهود والنصارى عن الابتاع لاحاد الاوائل
لعدم تحقيقهم والعادة لاتحيله بخلاف ما ذكرناه اقول ما ذكره ضعيف
والنقض وارد عليه ولا معول عنه اما بيان ضعفه فانا لانسلم امتناع التواطؤ
بل الحق جوازه فان العقل لايستبعد ان يكون هذه القاعدة مما وضعه
المنافقون الذين ارادوا في العقبة قتل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقالوا انه
وبين ان يكتب للناس وصية يرتفع بها عنهم الضلال ونبوه لا الهجر والهذيان
وقالوا حسبنا كتاب الله ثم شبهوا على الناس بالشبهات كاية من شبهات
واشباهها فتبعهم في القاعدة ضعفاء الصحابة وسفاؤهم وسكت بعض
العلماء واولوا الاراء طمعا ورغبة وخوفا وتقية وقد وقع ذكر المنافقين
واخبار منهم النبي عن الوصية واراد تهم قتل النبي في العقبة واحراق بيت

فاطمة عليها السلام واكراههم عليا عليه السلام على بيعة ابي بكر وتخلفهم عن جيش اسامة
لعن النبي صلى الله عليه وآله لعن المتخلف في صحاح العامة ومسانيدهم وقد اوردنا
في كتاب الاربعين ومن ملك الاحبار ما في صحيح البخاري باسناده عن
حذيفة بن اليمان قال لم يبق المنافقين اليوم شر منهم على عهد النبي صلى الله عليه وآله
كانوا يومئذ يسرون واليوم يجهرون وفيه ايضا باسناده عن حذيفة قال
انما كان النفاق على عهد النبي صلى الله عليه وآله فانما هو اليوم هو الكفر بعد
الايمان وفي الجزء الخامس من صحيح مسلم عن قيس قال قلت لعمار رايتم
هذا الذي صنعتم في امر علي ارايا رايتموه او شيء عهده اليكم رسول الله صلى الله
وآله فقال ما عهد الينا رسول الله صلى الله عليه وآله شيئا لم يعهده الى الناس
كافة ولكن حذيفة اخبرني عن النبي صلى الله عليه وآله في اصحابي اثنا عشر منهم
ثمانية يكفيهم الدبيلة واربعة لم احفظ ما قال شعبة فيهم وفي صحيح مسلم ايضا في
حديث اخر منهم ثمانية لايدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ويجعل لكون
هذه القاعدة قد وضعت في زمن بني امية الضالة المضلة الذين جعلوا
امير المؤمنين الذي نطق الكتاب والسنة بفضله سنة بين الناس واحلوا
محاربته وفايدة هذه القاعدة للمخالفين لاهل البيت عليهم السلام واضحة
لانهم بهذه القاعدة اخرجوا الخلافة عن ايدي الائمة الطاهرين وعملوا
بخلاف محكمات الكتاب متمسكين بانها مخالفة للاجماع ولم يسلما امتناع

التواطوء فلانسلم امتناع كون مستند احاد الاوائل منهم الاجتهادات
الظنيه فان جماعة من الصحابة باعترافكم اهل السنة كانوا يفتون في الشرعيات
بالاجتهادات الظنيه حتى اجتهدوا برغم اهل السنة ومنع النبي صلى الله عليه وآله
عن الوصية وفي التخلف عن جيش اسامة واحراق بيت فاطمة واكراه علي عليه السلام
واصحابه على البيعة ونفي ابي ذر من المدينة وضرب عمار وايواء الحكم ومروان
الطريدين لا يخفى لذا اجتهادات الخلفاء الثلث واتباعهم على خلاف الكتاب
والسنة كثيرة ذكرنا بعضها في كتاب الاربعين وقالوا ايضا لم معوية اجتهد في محاربة
امير المومنين وصحابة سيد المرسلين وكان مشابها ما جرى بينهم وقالهم مع
انه قد تواتر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في غدير خم من كنت مولاه فعلي مولاه
اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وانه قال يا علي
حربك حربي وسلمك سلمي والروايات الدالة على خلافته بعلي ووصيته وامامته وجوب
اتباعه في طرق العامة كثيرة قد اوردناها في كتاب الاربعين فعلى ما بيناه لا يصح ان
يكون مستند الاجماع اجتهادهم الظنية فبطل بما ذكرناه جوابه عن النقض باتفاق
الفلاسفة على قدم العالم لانه اذا جاز اتفاق الفلاسفة على الخطاء جاز خطاء اهل
السنة العاملين بالاجتهادات الظنية ولم سلمنا انهم لم يعلموا بالاجتهادات
الظنية فلانسلم ظهور التميز بين القاطع وغيره بل الحق ان مع غلبة الهوى قد يشتبه
القاطع وغيره بل الحق انه مع غلبة الهوى يغيره والحكم بالمتشابه عن النبي صلى الله عليه

وآله حيث لا شرعي ويصم فيكون لم شبهة الامر على جماعة ثم يشتهر بحيث يكسب من تأخر
عنهم انه مجمع عليه ويلزم العصمي في هذا المقام احد امرين اما الاقرار ببطلان
دليله او الاقرار بان عايشة وطلحة والزبير ومعوية وكل من حارب عليا عليه السلام
وقتل عثمان وهم اكثر المهاجرين والانصار كانوا مستحقين للعن والبراءة
لان الاجماع باعتقاده انعقد على امامتهما وعلى قوله النص القاطع على حجية
الاجماع في زمن الصحابة كان واضحا متميزا غير مشتبه فعلى قوله محاربوا علي
عليه السلام خالفوا النص الجلي الواضح ولا ريب في ان مخالف النص مستحق للعن
والبراءة واما بيان ضعف جوابه عن النقض باتفاق اليهود والنصارى
لما ذكره من ان اجماع اليهود على الاتباع لاحاد الاوائل لم يكن اجماعا في اجماع
اهل السنة بان يقال لنا احادا واثنين خطأ واثم تبعهم المتاخرون لحسن ظنهم
بالاوائل بل جريان هذا الاحتمال في اجماع اهل السنة اظهر من وجوه احدها
ان اتباع اليهود في امة نبينا صلى الله عليه وآله اعظم لانهم افترقوا ثنتين وسبعين
فرقة زايدا على افتراق امة موسى وعيسى وثانيها ان اتفاق اليهود على نقل خبر
وهو من المحسوس وكذا اخبار النصارى عن محسوس وهو القتل والصلب
بخلاف المجمعين من اهل السنة على تخطية مخالف الاجماع فانهم لم يتفقوا على امر
محسوس وهو القتل لم يجمعوا على نقل خبر بل اتفقوا على حكم غير محسوس ولا ريب
ان الاتفاق على غير المحسوس اولى بالخطاء من الاتفاق على المحسوس وثالثها

لقرائهم واليهود والنصارى كلهم متفقون ولا خلاف فيهم بخلاف اثنتين فانهم مختلفون
في تخطئة مخالف الاجماع لان الشيعة الامامية مع كثرتهم لم يزالوا مخالفين لاهل
السنة لان الاجماع عندهم ليس دليلا مستقلا بل الدليل عندهم بعد كتاب الله
قول المعصومين عليهم السلام بل اهل السنة ايضا كلهم لم يقولوا بتخطئة مخالف
الاجماع لان النظام من علمائهم خالفهم واحمد الذي احد ائمتهم نقل عنه العضدي
انه قال من ادعى الاجماع فهو كاذب وتاول العضدي كلام احمد بان مراده
بهذا القول استبعاد وجود الاجماع لا انكار ظاهر البطلان فاجاب العضدي
عن مخالفة الشيعة والنظام والخوارج بانهم قليلون مراعى الاهواء نشأوا
بعد اتفاق وضعف كلامه واضح لانه لم يسلم لاحد سوى الاجماع قليلون فلا يضر
القلة لان الله تعالى مدح القلة وذم الكثرة واثبات كون هؤلاء اهل الاهواء مخالفة
اهل السنة موقوف على اثبات حجية الاجماع وبعد لم يثبت ودعوى انهم نشأوا
بعد اتفاق مكابرة محض والوجه الثاني مما تمسك به العضدي على حجية الاجماع
وهذه عبارته انهم اجمعوا على ان يقدم على القاطع واجمعوا على ان غير القاطع
لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو كان غير قاطع لزم تعارض
الاجماعين وانه محال انتهى اقول هذا الاستدلال ايضا باطل لانا لا نسلم تحقق
الاجماع على تقديم الاجماع على القاطع لانا قد بينا في الجواب عن الوجه الاول الذي
الائمة في حجية الاجماع مختلفون فمحل ان يكون هذا القول من مخترعات المنافقين

من الصحابة او من مبتدعات بني امية الضالة المضلة قد ابتدعوه لاجل تاويل
النصوص القاطعة الدالة على خلاف مذهبهم وطريقتهم من الكتاب والسنة المتواترة
ولا يخفى انه لا تحقق الاجماع على تقدير قطعية على خلاف النصوص القاطعة غير ممكن
لانه يستلزم الاعتقاد بالنقيضين وهو محال فقوله اجمعوا على انه يقدم على
القاطع باطل لا وجه له وكيف يمكن دعوى الاجماع على تقديم الاجماع على كل
قاطع مع انه اشتهر بين المتكلمين ان الدليل النقلي اذا عارض الدليل العقلي يعمل
بالعقلي دون النقلي ولا ريب في ان الاجماع دليل نقلي واذا عرفت ما تلوناه
عليك فاعلم انا لو سلمنا ثبوت الاجماع في نفسه فالعلم به محال لان العادة
قاضية بانه لا يتفق ان يثبت عن كل واحد من علماء الشرق والغرب الحكم في
المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني ومن انصف من نفسه جزم بانهم لا يعرفون
باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكامهم هذا مع جواز خفاء بعضهم عمدا لمانع
الموافقة والمخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبرا واسره في مطوره
او حضوله فلا يعرف له اثرا وكذبه في قوله رائي في هذه المسئلة كذا والعبرة بالرائي
دون اللفظ وان صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم فرد واحد بل في
زمان متطاول فربما يتغير اجتهاد بعض فيرجع عن ذلك الراي قبل قول
الاخر به فلا يجتمعون على قول في عصر ولو سلمنا امكان العلم بالاجماع فنقله
لا يحجة ممتنع لان الاحاد لا تفيد اذ لا يجب العمل به في الاجماع فتعين التواتر

ولا يتصور ان يخفى فيه استواء الطرفين والواسطة ومع المحال عادة لان
اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم لا اقل
التواتر هكذا طبقة بعد طبقة لا الى متصل بنا بل الحق ان التواتر لا يمكن تحققه
في الاجماع لان من شرط ما يكون المخبر عنه محسوسا والاجماع امر غير محسوس
لانه عبارة عن اتفاق اراء جميع المجتهدين فتحقق التواتر فيه محال واجاب
العضدي في شرح المختصر عن الدليلين بما هذه عبارته الجواب عن شبهة
المقامين واحد وهو انا لا نسلم في مصادمة الضروره فانا نعلم قطعا اية تواتر
من الصحابه والتابعين الاجماع على تقديم الدليل القاطع على المظنون وما ذلك
الا بثبوته عنهم ونقله الينا فانتقض الدليلان اقول هذا الجواب ظاهر البطلان
وما ادعى من التواتر مكابرة محض وقول من غير دليل بل الدليل على خلافه ظاهر
وهو العلم بانتفاء شرايط التواتر على ما بين في الدليلين وادعاء الضروره
فيما قام البرهان على خلافه بسط انتهى ما اردنا ذكره من بيان الاجماع على
مذهب العامه وبيان ابطال شبههم واما الاجماع على مذهب الاصوليين
من الامامية فهو اتفاق جميع العلماء الذين لا يحال العقول الامامية في الاصول
من التوحيد والعدل والامامة وغيرها مما ثبت عندنا بالادلة الصحيحة لان
نسبهم معلوما فوجود المخالف في الاصول ومع عرفان نسبه غير المتقيين كعدم
المخالف في الاصول لا يمكن لنا ان يكون اماما وكذا من عرفنا نسبه وعلمنا انه

غير الامام والاجماع بهذا المعنى حجة عندهم لانه علم للامام فيهم ولزم العلم وجود
الامام فيهم فليس بحجة وللاصحاب في نفوذ وجود الامام في المتقين طرق
الاول طريق الشيخ في العده وهذه عبارته فهما فان قيل فما قولكم اذا اختلفت
الامامية في مسئلة نظرنا في تلك المسئلة فان كان عليها دلالة توجب العلم من
كتاب او سنة مقطوع بها تدل على صحة بعض اقوال المختلفين قطعنا على ان قول
المعصوم موافق لذلك القول ومطابق له ولم يكن على احد الاقوال دليل
يوجب العلم نظرنا في احوال المختلفين فكل من عرفناه بعينه ونسبه قائلا بقول
والباقون قائلون بالقول الاخر لم يعتبر قول من عرفناه لانا نعلم ان ليس فيهم
المعصوم الذي قوله حجة فان كان في المتقين اقوام لا يعرف اعيانهم ونسبهم
وهم مع ذلك مختلفون كانت المسئلة من باب ما يكون فيها مخيرين باي القولين
شئنا اخذنا ويجري ذلك مجرى الخبرين المتعارضين الذين لا ترجيح لاحدهما
على الاخر على ما مضى القول فيما تقدم وانما قلنا ذلك لانه لو كان الحق في احدهما
لوجب ان يكون ما يمكن الوصول اليه فلما لم يكن دل على انه من باب التخيير ومتى
فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من
غيره فلا يجوز للامام المعصوم ع الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق من تلك
الاقوال حتى تودي ذلك الى الامة ويقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى
لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي علمنا ببقاء التكليف وعدم ظهوره او ظهور

كيف تعلمون ان قول الامام داخل في جملة اقوال بعضها وان بعض
قلنا اذا اختلفت الامامية في

في تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته
الذين ليس كون الهم الحق ٣

من يجري مجراه دليل على انه ذلك لم يتفق فان قيل يجوز ان يختلف الامامية على قولين
يكون احدهما قول الامام والباقون كلهم على خلافه ومتى اجزتم ذلك كان في ذلك
تعيين الامام وتمييزه وذلك لا تقولونه ولم امتنعتم من ذلك قيل لكم وما المانع
من ذلك قيل الذي نقوله في ذلك انه لا يمتنع ما فرضتموه والسؤال على وجه ويمتنع
على وجه والجائز من ذلك هو ان يجمع كل من عدا الامام على قول اذا لم نعرفهم كلهم
باسمائهم ونحو ان يكون الامام فيهم ومن جملتهم ويجوز ايضا مع ذلك ان يكون
المنفرد الذي قال القول الاخر وهو لا يدري لما العلم بعين الامام وتمييزه و
لا يجوز ان يكون الجماعة الذين خالفوا الواحد معروفين باسمائهم وانسابهم
لانه متى كان كذلك علم بذلك الامام هو الاخر وذلك شيء في غيبته عنهم فان قيل
فاذا اتفق ما اجزتموه من القسمين كيف يكون قولكم فيه قيل متى اتفق ذلك
وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بهما
لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما هو موجود من دليل الكتاب
والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل
على ما قلناه وجب عليه الظهور او اظهار من يبين الحق في تلك المسئلة على ما
قدمضى القول فيه والا لم يحسن التكليف ولا ينقض هذا ما قدمناه من اختلاف الطائفة
على قولين ولم لا يكون لاحد القولين ترجيح على الاخر ولا دليل على ان المعصوم
مع احدهما بان قلتم يكون مخيرين في العمل باي القولين شئنا لان هذه المسئلة

اذا كان الحق فيما عند الامام دون غيره من الاقوال ويكون من الامور المضيقة
وانما يجوز ما قدمناه وذكر المرتضى على بن الحسين الموسوي قدس الله روحه اخيرا
انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام والاقوال الاخر يكون كلها باطلا ولا يجب عليه
الظهور لانه اذا كان الحق في السبب في استتاره فكما لا يفوته تمام الانتفاع به وتعرفه
وبما معه من الاحكام يكون قد اتيناه من قبل نفوسنا فيه ولو ان الناس بسبب الاستتار
لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وهذا عندي غير صحيح لانه يؤدي
الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام فيها الا
بالاعتبار الذي بيناه فتجوزنا افراده عليه السلام بالقول ولا يجب ظهوره منع
ذلك من الاحتجاج بالاجماع ثم قال الشيخ ره بعد كلام واعلم ان الطائفة اذا اختلفت
على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلا في كل واحد من القولين فان ذلك لا يكون
اجماعا ولا صحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول اذا كان كذلك والعمران ولم يكن
مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل معهم فيه سقط اجمعا
ووجب التمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا
ليس بقوي عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما
لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك ينقض كونهم مجمعين
على قولين واذا علمنا دخول قول الامام في جملة القولين كيف يجوز اطراحهما
والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك لجاز ان يتعين ايضا قول الامام ومع ذلك يجوز انا

اولا اذا كان من باب ما يجوز التخيير فيه ولا تاثيم على المتفقين هم

تركه والعمل بما في العقل ولو جاز ذلك لجاز لنا معين وذلك باطل بالاتفاق
ومنهم من يقول نحن مخيرون في الاخذ بأي القولين شئنا وجرى ذلك مجرى
تعارض ادلة ولا يكون لاحدهما مزية على الاخر فانا نكون مخيرين في العمل بهما وهذا
الذي يقوي في نفسي ثم قال القول اذا ظهر من الطائفة ولم يعرف له مخالف هل
يدل ذلك على انه اجماع منهم على صحته ام لا فالذي نقوله ان القول اذا ظهر من الطائفة
ولم يعرف له مخالف يحتاج النظر فيه فان جوزنا ان يكون قول من يجوز معصوما
بخلافه لا ينبغي ان نقطع على صحته ولا نجوز ان يكون قول المعصوم بخلافه قطعنا
على صحة ذلك القول فان قيل وأي طريق لنا الى العلم بقول المعصوم
يوافقه او يخالفه قلنا قد نعلم ذلك بان يكون هناك دليل يوجب العلم يدل على
صحة ذلك فيعلم ان القول موافق لقول المعصوم لمطابقته للدليل الموجب للعلم
واذا كان هناك دليل يدل على خلاف ذلك القول علمنا ان المعصوم قوله
واذا خالفه وجب القطع على بطلان ذلك القول فان عدمنا الطريقين معا
ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك
القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب
ان نظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف
ذلك وفي قال في اصحابنا على ما حكينا عنهم فيما تقدم انه لا يجب على المعصوم
اظهار ما عليه من حيث ان من سبب ضيعته هو السبب لفوت ما يتعلق بمصلحة

فيكون قد اتى فيه من قبل نفسه كالذي ما يفوته من الانتفاع بتصرف الامام وامره
ونهيه قد اتى فيه من قبل نفسه سعى لم يقول لم يجب ان نتوقف في ذلك القول ونجوز
كونه موافقا لقول الامام ومخالفا له ونرجع في العمل الى ما يقتضيه العقل حتى
يقوم دليل يدل على وجوب انتقاله عنه وقد قلنا ان هذه الطائفة فمزيته
عندي لانها تودي الى ان لا نستدل باجماع الطائفة اصلا لجواز ان يكون قول
الامام مخالفا لها ومع ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده وقد علمنا خلاف ذلك
انتهى كلامه اقول قول الشيخ في طريق العلم بالاجماع المشروط بدخول الامام
المعصوم في المجمعين ضعيف وما اورد عليه السيد المرتضى من انه لا يجب على الامام
الظهور واظهار الحق اذا كان سببا لاستتار الامام واورد عليه وما ذكره في الجواب
من انه لو دل الدليل على ان الاجماع حجة باجماع الطائفة اصلا لما علم دخول الامام
الا بهذا الاعتبار الذي بيناه ضعيف سخيف لانه لا يترتب مفسدة على عدم
صحة الاحتجاج بالاجماع اذا لم يعلم دخول المعصوم فيه والتحقيق عندي انه لا
على المعصوم الظهور واظهار الحق ولم نكن سببا لاستتاره لانا قد بينا
سابقا ان احكام الله على نوعين اختيارية واضطرارية اما الاختيارية
فالمكلفون بها المعاصرون للنبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام لقدرتهم
على الاستفتاء والاستعلام واما الاضطرارية ففحن المكلفون بها فعمل بما دل
عليه الايات وروايات الثقات وما لم يدل عليه اية ولا رواية فتوقف فيه

ونعمل بالاحتياط ولا يجب حينئذ على الامام الظهور واظهار الحق ولا يكون لاحد
من متكلمي الشيعة كالسيد المرتضى والشيخ وابتاعهما حيث لم يفرقوا بين تكليفنا
وتكاليف معاصري الامام عليهم السلام القادرين على اخذ المسائل منهم
عليهم السلام وظنوا انا مكلفون بجميع الاحكام الواقعية المحفوظة عند المعصوم
عليه السلام حكموا بان عند الجهل بالحكم يجب على المعصوم عليه السلام ان لم يكن سببا لاستتاره
الظهور وتبيين الحكم واما على ما اخترناه فلا يجب عليه الظهور ولا اظهار الحكم
حتى على ما ذكرناه التوقف والاحتياط واما اهل السنة وجماعة ومتاخري اصحابنا
فقد ذهبوا ايضا الى انا مكلفون بالاحكام الواقعية ولكن لما لم يكن عليه دليل عقلي
قالوا فيه بالاجتهاد وتحصيل الظن والحق في هذا المقام ما اخترناه كما لا يخفى على
اللبيب المنصف وللسيد المرتضى قدس الله سره طريق اخر في العلم بدخول
الامام المعصوم عليه السلام في المجمعين وهذه عبارته في بعض رسائله وكيف يجوز
اوذاهبهم لم يكون للامام مذهب يخالف الامامية لا يكون معروفا مشهورا بين الامامية
وهو يعلم ان المرجوع في ان اجماع هذه الطائفة حجة لان قوله في جملة اقوالها فاذا
اجمعوا على قول هو مخالف فيه هل له منه مندوحة عن اظهار خلافه والا فلا
يزول الاعتذار بان اجماع الامامية على خلافه ولهذا قلنا في مواضع من
كتبنا ان ما اختلف قول الامامية فيه من الاحكام لا يجوز ان يحتج فيه باجماع الطائفة
لانها مختلفة لا اخر كلامه والسيد الفاضل ابن زهرة الحلبي الحسيني رحمه الله له

طريق اخر في العلم بدخول قول الامام المعصوم الغايب في اقوال المجمعين وهذه
عبارته في كتاب الغنية وعندنا ان الدلالة على صحة الاجماع وكونه حجة هي كل عصر
ان العقل قد دل على ان الامام المعصوم لطف في التكليف العقلي وانه لا يخلوا
منه زمان ومخالفنا يستدل على صحة الاجماع بطريق سمعية لا يدل شيء منها
على ذلك فان قيل كيف يمكنكم القطع على ان قول الامام الغايب في جملة اقوال
الامامية مع عدم تميزه ومعرفته ومع استتاره وغيبته قلنا قد بينا فيما مضى
ان الامام الزمان عندنا موجود العين فيما وبين اظهر نا نلقاه ويلقانا
ولان كنا لا نعرفه بعينه ولا نميزه من غيره ومع قولنا انه غايب انه مجهول العين
غير متميز الشخص ولا يريد بذكر الغيبة انه يجوز ان يرى شخصه ولا يسمع كلامه وما منزلته
عندنا في حال الغيبة الا منزلة كل ما لا نعرفه بعينه من جملة الامامية واذا كنا نعرف
اجماع المسلمين على المذهب الواحد ونقطع عليه وان اكثرهم لا نعرفه ولا نلقاه و
لا نشاهده فالمنكر معروف اجماع الامامية والامام من جملتهم على مذهب بعينه وهل
الامام من جملة الامامية الا منزلة من لا نعرفه من جملة المسلمين فان قيل اذا كان
المرجع بكون الاجماع حجة عندكم لاقوال المعصوم فليس للاجماع تاثير في ذلك
وكان قولكم الاجماع حجة لغو لا فايدة فيه قيل نحن لا نبتدأ بالقول بان الاجماع
حجة بل اذا سئلنا فقيل لنا ما قولكم في اجماع المسلمين قلنا هو حق وحجة حيث
كان قول المعصوم داخلا في اجماعهم وهذا كما لو قيل في جماعة فيهم انسان هل قول

هذه الجماعة حق وحجة فانه لا يدل فالجواب انا ولكل مسئول عن ذلك بما ذكرنا من القول
بانه حجة ولئن كان لا تاثير لقول من عدا النبي وذلك محل المنع قول الامام عم اذا انحاز
الى ملتبس وشبهة امابيعة او غرها لم يمكن بدء الرجوع لما اجماع الامامية على حكم
ليعلم دخول قول الامام فيه ومن القول بانه حجة لاشتماله على قول المعصوم وهذا
يعوله المخلصون من مخالفينا لان الاجماع الذي حجة اجماع المومنين دون غيرهم الا
ترى قول المومنين لما لم يكن متميزا اعتبر اجماع الائمة ليدخل ذلك فيه اقول قول السيد
المرتضى قدس سره وهذا السيد الفاضل زيد في طرق العلم بدخول قول الامام
الغايب المعصوم في اقوال المجمعين ضعيف اما قول المرتضى فلانا نرد عليه ما اورد
واوردناه على الشيخ واما قول ابن زهره فلانا يمكن ان لم يكون الامام عليه السلام
في جزيرة في خزار البحر لا يلاقي ولا يعاشر الناس ويكون له قول يخالف بعض
الاقوال المشهوره ويكون له مانع من الظهور واظهار الحق وعلى ما اخترناه وبناه
من كوننا مكلفين في زمن الغيبة بالاحكام الاضطرارية لا يلزم مفسده من
عدم ظهوره واظهار قوله والتحقيق انه لا سبيل لنا الى العلم بدخول قول الامام
الغايب عليه السلم في اقوال المجمعين ولكن لنا طريق الى العلم بدخول قول الامام
سايرالائمة الذين لم يكونوا غايبين في بعض الاجماعات كاجماع الشيعة بجواز
المتعة ووقوع الرجعة فانا نعلم قطعا بان قول الامام الطاهر من داخل في امثال
هذه الاجماعات لانه محال عادة لذي شيبة جواز المتعة ووقوع الرجعة وامثالها

بين الشيعة هذا الاشتهار التام مع مخالفة قولهم لقول ائمتهم الذين كانوا مرجعهم في
الاصول والفروع وما كانوا يعتدون الا بهم ولا ياخذون الا منهم ولا يحدثون
الا عنهم ولا يعتمدون الا عليهم ولا يرغبون الا اليهم ولا يشقون الا بهم مع طول
مصاحبتهم لهم وكثرة استفادتهم منهم ولا الاشتهار لم يكن قابلا كان بحيث
يجوز العقل بان يكون الحكم المشهور قد نشا من خطاء بعض مشايخ الطائفة و
عظمائها فتبعه الاتباع فصار مشهورا فلا يحكم بكونه مجمعا عليه كما اشتهر بعض فتاوى
شيخ الطائفة ابي جعفر الطوسي قدس الله سره مع ظهور كونه خطاء نقل كلمات
وذكر تحقيقات قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم
لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع عدم اليقين للجزم بعدم دخول الامام
ح ومع عدم علم اليقين لا يعلم لغير الباقي موافقون ولا يكفي عدم علم خلافهم فان
الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر حجة
او عقلية الظاهر ذلك لان عدم التهم يمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من
عدم الظفر بالدليل عدم الدليل ثم قال ولا فرق بين كثرة القايل بذلك او قلته
مع عدم معارض وقد كان الاصحاب متمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن ابن
بابويه رحمه الله عند اعواز المنصوص لحسن الظن به ولفتواه كروايته اقول لا يتجه
على ما ادعاه ليس دليلا شرعيا لان اجماع الاصحاب على العمل بما يوجد في كتب الرواة
من الفتاوى ليس ثابتا وعمل بعض الاصحاب ليس بحجة وعدم التهم تمنع من الاقتحام

على الافتاء بغير علم ولكن لا تمنع من الخطأ ثم قال الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه قال
اراد في الاجماع فهو ممنوع ولئن اراد في الجملة فقريب لمثل ما قلناه ولقوة الظن في
جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او رواتها او روواها بلفظ
واحد او بالفاظ متغايرة تلو الفتوى ولو تعارضا فالترجيح للفتوى اذا علم
اطلاعهم على الرواية وكذا لو عارض الشهرة المستندة لاحد ضعيف حديث
قوي فالظاهر الترجيح الشهرة لان نسبة القول للامام قد تعلم ولئن ضعف طريقه
اقول ضعف دليله الاول على حجية الشهرة قد ظهر مما ذكرنا وامّا دليله الثاني وهو قوة
الظن فباطل لانه ليس دليل على العمل بالظن والشهرة المستندة للاجماع الضعيف
لا يجوز العمل بها الا لئن يكون موافقا للاحتياط واستدل صاحب المعالم على بطلان
الدليل الثاني بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ رحمه
كما نبه عليه والدي رحمه الله في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا وجهه
وهو لئن اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له
لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة
بهام قد عمل المشيخ ومتابعوه مخبوطا شهرة بين العلماء ولم يعلموا المرجع فيها الى الشيخ
ولئن الشهرة انما حصلت بمتابعة قال الوالد قدس الله تربته ومن اطلع على هذا الذي
بتينته وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد
رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد رحمه الله في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة

اخبرني بجدي الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه الحق حديثا ان لم يحق
للامامية سفت على التحقيق بل كلامهم حاك عن الشيخ انتهى اقول الذي يسلم صحة قول
المحقق فيلزم ايضا صاحب المعالم واضرابه من العاملين بالظنون العمل بفتوى الشيخ
الجليل واتباعه عند اعواز النصوص لان الظن يحصل من فتواهم ولئن لم نسم قويا
واما عما اختاره من عدم جواز العمل بالظن لعدم الدليل عليه الا لئن يكون موافقا للاحتياط قال
في الذكرى يثبت الاجماع بخبر الواحد اذا علم دخول الامام فيه لانه امارة قوية كرواية اقول
الحق لئن الاجماع لا يثبت بخبر الواحد وما ذكره من انه امارة قوي ضعيف لانه ليس
دليل يدل على العمل بكل امارة قوية بل الايات والروايات المتواترة دالة على
عدم جواز العمل بالظن واجراء حكم الرواية فيه قياس مع الفارق لان
المخبر عنه في الرواية محسوس وفي خبر الاجماع نظري لان طريق العلم بدخول الامام
في المجمعين ليس الا النظر ولو تواتره ايضا محال لان من شروط التواتر ان يكون المخبر عنه
محسوسا والاجماع عن محسوس **فصل** في القياس وهو لغة التقدير وفي الاصطلاح
الاصوليين هو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما وعرفه الشيخ
ابو جعفر قدس الله سره في العدة بانه اثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس وقيل
هو الحكم الثابت على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم وقوله
الحكم الثابت يشمل اصلا وموضع الاخر يشمل فرعا والمشترك جامعا وعلة وبهذا
مستنبطة او منصوصة واختلف الناس في حجيته اطبق اصحابنا على عدم جواز العمل

والروايات المتواترة الدالة على حرمة العمل بالظن ص

بالمستنبطة شرعا بل هو من ضروريات مذهبنا ومما يدل على حرمة العمل بالظن بالقياس
من كتاب الله الايات الكثيرة الدالة على حرمة العمل بالظن والراى والقياس ومع
الغض عنه عقلا وقال الوحيد لنا العقل دل على التعبد به ودليل الشرع على ظني
واما المنصوصة فاصحابنا فيه مختلفون والمرتضى منع من العمل به وكذا الشيخ
في كتاب العدة ونقل عن المحقق قدس سره انه قال اذا نص الشرع على العلة وكان
هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا الملك العلة في ثبوت الحكم جاز
تعدية الحكم وكان ذلك برهانا اقول ما اختار المحقق رحمه الله حسن ولكن شاهد
حال لكل اعتباره شرعا ما دليل معدوم وعلى تقدير وجوده ليس المنصوص العلة
قياسا احتج السيد المرتضى قدس سره على المنع بان علل الشرع انما تبنى عن الدواعي
الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون
في احدهما داعية للفعل دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة
مفسدة وقد يدعو الشئ للغيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه
وقد رمنه دون قدر وهذا باب في الدواعي معروف ثم قال بعد كلام واذا
صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على
العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص
على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد نا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لا يكاد
الفعل المعين مصلحة هذا كلامه رحمه الله وهو ذهب اليه السيد وعبارته

في عدة الاصول مثل عبارته ولا ريب ان كلا منهما صريح في ان منصوص العلة ليس بحجة
مطلقا سواء قال الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرا او قال علة حرمة الخمر الاسكار والعجب
من العلامة رحمه الله انه زعم ان النزاع في منصوص العلة لفظي حيث قال والتحقيق في
هذا الباب ان نقول النزاع لا يكون في تقدير التعليل هنا لفظيا لان المانع لا يمنع
من التعبد به لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار
المختص بالخمر فلا يعم ولم يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم
ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم يتفقون
على ذلك نعم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة التحريم
الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت
الحكم في جميع موارد ها فان ذلك متفق عليه انتهى اقول كانه رحمه الله لم ير كلام
السيد والشيخ رحمهما الله فلذا زعم ان البحث لفظي وفي المسئلة قول اخر ذكره
الشيخ رحمه الله في العدة وهذه عبارته وفي الناس من فصل بين داعي الفعل
وداعي الترك فقال اذا كان النص على علة الفعل لم يجب القياس الا بدليل
مستانف وان كان وارد العلة الترك وجب التخطي من غير دليل مستانف وفصل
بين الامر بان ما لم يترك احدنا الفعل لم يترك غيره اذا شاركه فيه لانه لا يكون
لم يترك اكل السكر الحلاوة وما اكل شيئا حلوا ولا يجب هذا في الفعل لانه قد يفعل
لامر مثبت في غيره ولم يكن فاعلا له اقول التحقيق عندي ان منصوص العلة

والروايات المتوا
الدالة على حرمة العمل

لا يحكم فيه بتعدي الحكم لغيره ولكن الاحتياط ترك كل ما يوجد فيه علة الزكاة ثم اعلم ان
العاملين بالقياس استدلوا على مدعاهم بشبهتين ضعيفتين يبغي التنبيه على نفي بهما
ونجيب عنهما الاولى قوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار قالوا امر الله تع بالاعتبار
وهو المقايسة والجواب ان المتبادر من لفظ الاعتبار الاتعاظ لا المقايسة كما لا يخفى
على من له ادنى روية الثانية ما رووه عن معاذ لما انفذه النبي صلى الله عليه وآله
الى اليمن وقال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان
لم تجد قال اجتهد رأيي فقال الحمد لله الذي وفق رسول رسوله والجواب ان هذا الخبر
منقطع الاسناد ومع هذا معارض بما يبطله لانه روى ان معاذا لما قال للنبي صلى الله عليه
واله فان لم تجد في الكتاب ولا في السنة قال اكتب اليك وتكتب الي فقال الحمد لله الذي
وفق رسول رسوله وروي ايضا من طرقهم انه صلى الله عليه واله قال ستفترق امتي
على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة على امتي قوم يقيسون الامور برأيهم فيحرمون
الحلال ويحللون الحرام وغير ذلك من الاحاديث وقد نقلنا في كتاب الاربعين عدة
احاديث في هذا المعنى من طرقهم ونقل ايضا الشيخ رحمه الله في عدة الاصول عنهم عدة
احاديث تنبيه اعلم ان الاصوليين اتفقوا على ان تعدية الحكم في مثل تحريم التأفيف
ثم اختلفوا في انه من باب القياس ام لا فذهب جماعة منهم الى انه من باب القياس وهو
اخرى الى انه ليس بقياس وهو الحق لان تعريف القياس لا يصدق عليه ثم اختلف
المنكرون لكونه قياسا في وجه التعدية فقال جماعة انه دلالة مفهوم الموافقة

وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور
ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم
الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب وبقي الاول فحوى الخطاب ولحن الخطاب
وقال قوم انه منقول من موضوعه اللغوي للمنع من انواع الاذى وهو المنقول
عن المحقق رحمه الله من علمائنا وعلى هذا القول المنع عن التأفيف معدل على المنع
عن مطلق الاذى بالمطابقة وبهذا القول ضعيف غاية الضعف والحق ان القول
الاول لها قوة دلالة على المنع عن التأفيف بالمطابقة وعلى الاردء من التأفيف
بالالتزام لان العقل حاكم بان من حرم عليه ادنى الاذى حرم عليه الازيد منه وبهذا ظهر
من قال ان وجه التعدية دلالة مفهومه وفحواه عليه وسماه مفهوم الموافقة

فصل في الاستصحاب وهو بقاء حكم الشرع ما كان وهو ما نوعان احدهما
اعتباره اجماعي لا خلاف فيه بل من ضروريات الدين وهو الذي يكون دليل الحكم
مقتضيا له مطلقا كمسلم فيتيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على اليقين دون
العكس ومن تيقن طهارة ثوبه بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن غلب على ظنه
منقطع حكم بقاء الحكم ولم يقسم اموال وعزل نصيبه في المواريث وغير ذلك من المسائل والثاني
الذي يثبت حكم في شرع ووقت بدليل لا يقتضي ثبوته مطلقا كالمتيمم مثلا اذا دخل في الصلوة
ثم رأى الماء في اثنائها والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية واما
بعد الرؤية فاختلف الاصوليون في انه هل يستمر على فعلها استصحابا للحال الاول

ام يستانفها بالوضوء فقال جماعة ومنهم السيد المرتضى رحمه الله بطلان هذا النوع من
الاستصحاب وهو الحق لنا على المقالة الثانية تمارية من الدليل فلا يجوز اثبات مثل
الحكم الذى فى الاول وفيها من غير دليل وستدل حر قال باعتبار هذا النوع من الاستصحاب
بوجوه الاول للزم الاول ثابت فانا نحكم على هذا التقدير واما لم العارض لا يصلح
لان يكون رافعا فان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن
احتمال ذلك لا يعارض احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا ببقاء ما هو على الحكم
الثابت سلما عن رافع الثانى للزم الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب
من الامكان الذاتى للاستحالة فيجب ان يكون فى الزمان الثانى حال الثبوت
كما كان اولا فلا يعدم الا بمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه لا الا فلا مؤثر
فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه فى عقل
المجتهد والعمل الراجح واجب الثالث الزم انتفاء جملة الاستصحاب الحال فى كثير من
المسائل والموجب هنا كذا موجود فى موضع الخلاف فى ذلك كمسئلة من تيقن الطهارة و
شك فى الحدث فانه يعمل على بقية وكذا العكس ومن تيقن طهارة ثوبه فى حال ثم
علم ذلك حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء الحياة ولم تقسم امواله
وعزل نصيبه فى المواريث وما ذاك الا الاستصحاب حال حياته وهذه العلة
موجودة فى مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع لزم العلماء مطبقون على وجوب
ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا

الابقاء اقول الجواب عن الوجه الاول المنع قوله العارض لا يصلح لان يكون
رافعا غير صحيح فان العارض هو وجدان الماء وهو يصلح لان يكون رافعا للحكم
لان الدليل وهو الاجماع قائم على بقاء الحكم لا وقت وجدان الماء اعنى دليل الحكم
فانه تام الصلوح بحسب القوة غير ممكن لانها تحتمل لان لا يكون طاعة بل يكون معصية
فاحتمال عدم زوال الحكم لا يعارض احتمال زوال الحكم والجواب عن الثانى ان
عدم دليل الحكم عند وجدان الماء مقتضى لعدم الحكم ولا دليل على رجحان البقاء
على تقدير الرجحان لا دليل على العمل به ومثل هذا الاجتهاد باطل لما بينا سابقا
والجواب عن الثالث بان اجراء حكم ما لا خلاف فيه فى محل الخلاف قياس لا يجوز
العمل به وبهذا يندفع الرابع ايضا **فصل** فى النسخ قال صاحب المعالم
لا ريب فى جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه
وجمهور اصحابنا على اشتراط بحصول وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لم يفعل
ووافقهم على ذلك جمع غفير العامة وحكى المحقق رحمه الله عن المفيد القول بجوازه قبل
حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لانا نقول لو وقع
ذلك لاقتضى تعلق النهى بنفس ما تعلق به الامر وهو قبح لان الامر دل على كونه حسنا
والنهى يقتضى قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان
الفعل الواحد اما حسن او قبيح فيتقدير ان يكون حسنا يكون النهى عنه قبيحا وبتقدير
ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى ما ننسخ من آية

وثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم عليه السلم بذبح
ابنه ثم نسخه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله امر ليلة المعراج
صلوة ثم راجع لاخبر في ذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس
الامر والنهي فحاز الاقتصار عليهما مجردين اراده الفعل والجواب عن الاول ان
المحو والاثبات معلقان على المشية ولانم انه شيء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم
عليه السلم يؤمر بالذبح الذي هو فرى الاوداج بل المقدمات كما يدل عليه قوله قد
صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا
وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع انه فيها طعن على
الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي
متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا فيجب ان لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا
فلا يكون مامورا به ينتهي النسخ انتهى قوله التحقيق ان النسخ قبل وقت الفعل
جائز ولنا على الجواز وجهان احدهما ان الفعل يجوز ان امراته عز وجل عبده بفعل
ليثيبه بالعزم وتوطين النفس فبعد حصول العزم والتوطين واستحقاق الثواب يسخ
ويخفف عن عبده ليشكره على رحمته ومزيد نعمته والثاني ان النسخ قبل الفعل واقع
كنسخ وجوب الذبح ونسخ الخمسين صلوة بالخمس والوقوع دليل الجواز وما استدل
صاحب المعالم على امتناعه ضعيف لان تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر ليس محالا
فان اجتماعهما في محل واحد لا يستلزم كونه حسنا قبيحا لان الذي يحكم به العقل هو

عدم جواز كون متعلق الامر قبيحا لان الامر بالقبيح قبيح بالضرورة وليس يحكم العقل
بان متعلق النهي لا يجوز ان يكون غير قبيح بل يجوز العقل تعلق النهي بفعل غير قبيح
للامتحان فيمكن اجتماع الامر والنهي في امر غير قبيح ولا يلزم كون الفعل الواحد
حسنا قبيحا وقوله في الجواب عن الثاني مراده الجزم بان ابراهيم لم يؤمر بالذبح
الذي هو فرى الاوداج بل المقدمات كلام غير موجه بل كان عليه السلام مامورا
بفرى الاوداج لا بالمقدمات وليس قوله قد صدقت الرؤيا يدل على ما ادعاه
بل يدل على ما نحن عليه السلم حيث صدق الرؤيا وطن نفسه على فرى الاوداج
فنسخ الله وتاب ابراهيم بالتصديق وتوطين النفس بفرى الاوداج قوله ولو كان
ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا كلام غير صحيح لان ما فعله
لم يكن بعض المامور به ولا جزءه بل كان مقدمة المامور به وقوله في الجواب عن الثالث
المطالبة بصحة هذا الخبر الرواية مع انه فيها طعن على الانبياء ضعيف يجب ان
صحة هذا الخبر مما لا ريب فيه ولا طعن فيه على الانبياء لان موسى عليه السلم كان ماذونا
في الشفاعة ونبينا صلى الله عليه وآله كان ماذونا في قبول شفاعته والرجوع
الى الرب لطلب التخفيف وقوله في الجواب عن الرابع ان الامر والنهي متباينان
متعلقهما مردود غير مسلم والحق انه يحسن الامر بالشيء ويكون المراد بالامر ليس
يعزم المامور به ويوطن نفسه على الامتثال فيثاب به ويوجر ولا يكون الفعل مرادا
ولا يلزم من هذا ان لا يكون الفعل مامورا به لان المامور به هو ما تعلق به الامر

والمفوض لغرالامر متعلق بالفعل ولكن لم يكن مراد افلا يبقى النسخ بعدم كون
الفعل مراد الان معنى النسخ في الشرع هو الاعلام بزوال الحكم الثابت الشرعي
بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا ولا ريب في
ان النسخ بهذا المعنى على تقدير كون الفعل مامورا به ولم يكن مراد اغير مستقيم
مسئلة يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد ونسخ
الكتاب بالسنة المتواترة وهي سر ولا ريب فيه ولا خلاف عندنا ولا في الكتاب
والسنة المتواترة بالاحاد لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز نسخ
المعلوم بالمظنون واما الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف وبنى الخلاف في
الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي اولا والبحث في هذه المسئلة قليل
الجدوى فتركه الاشتغال بها اولى فصل في حقيقة الجزء واقسامه وهو كلام يحتمل
الصدق والكذب اعلم ان كلام الشيخ رحمه الله في هذا البحث في كتاب العدة كلام كثير
المنافع فينبغي لنا ان نورد هاهنا عبارته حكاه عن قوم يعرفون انهم انكروا
وقوع العلم بالاخبار عندها وخصوا العلم بالادراكات دون غيرها وهذا مذهب
ط البطلان لامعنى للتشاغل بابطاله والاكثار في رده لان المشكك فيما يحصل
من العلم عند الاخبار كالمشكك فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من ضروريات
من السوفسطائية واصحاب العنود ومدخل الشبهات في هذا كمدخل الشبهات في
ذلك لان تفرقتنا نحن لا وجود البلدان التي لم نشاهدها مثل الصين والهند وغير

ذلك مما لم نشاهده ولا وجود الملوك وغيرهم ولا هجرة النبي صلى الله عليه وآله
ولا وقوع المغازي وحصول الوقايع الى وقتنا في الايام الماضية كما سكن للعلم
بالمشاهدات فمن ادعى فيما يحصل عند الاخبار انه ظن وحسبان كمن ادعى
في المشاهدات وهذا اقدر كاف في ابطال هذا المذهب لانه ظاهر البطلان
فاما كيفية حصول هذا العلم فقد اختلف العلماء في ذلك فذهب ابو القسم
البلخي ومن تبعه الى ان الاخبار المتواترة التي يحصل عندها العلم لكل عاقل كلها
مكتسبة ولا ذلك كان يذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وذهب ابو علي وابو هاشم
والبصريون واكثر الفقهاء واصحاب الاشعري الى ان العلم بهذه الاخبار يحصل
ضرورة من فعل الله تعالى لا صنع للعباد فيها وذهب سيدنا المرتضى ادام الله علوه
الى تقسيم ذلك فقال الخبر اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي صلى
الله عليه وآله ومغازيه عليه السلام وما جرى هذا المجرى يجوز ان يكون ضرورة من فعل الله
ويجوز ان يكون مكتسبة من فعل العباد واما ما عدا اخبار البلدان وما ذكرناه مما يعلم
بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فمنقطع
على انه مستدل عليه وهذا المذهب عندي اوضح من المذهبين دون الاخر فانا وان
فيهما كالمكافيه واذا كان كذلك وجب الوقف وتجويز كل واحد من المذهبين
ونحن نعترض الاستدلال بكل فريق من الفئتين ونبين ما في ذلك ولانا اصلا
لا يمتنع ان يكون العالم بهذه الاخبار قد تقدم له على الجملة العلم بصدق المخبرين التي

لا يجوز لنا تتفق منها الكذب ولا يجوز على مثلها ايضا التواطؤ لان علم ذلك مستند
الى العاده فجائز لنا يكون قد عرف ذلك وتفقده نفسه فلما اخبره عن البلدان
واخبار الملوك والوقائع من هو عالم بهذه الصفة فعل نفسه اعتقاد الصدق لهذه
الاخبار وكان ذلك الاعتقاد للعلم المستند مكسوبا لا ضروريا ثم قال بعد
كلام وكالذي ذكرناه ممكن ايضا لنا يكون الدليل اجرى العاده بان يفعل العلم
فينا عند سماع الاخبار عن البلدان وما شاكلها على ما ذهب اليه اخوون وليس
في العقل دليل على احد القولين فلا يخل الشك في ذلك ببعض من شرايط التكليف
فيجب لنا يجوز كلا الامرين انتهى اقول عندي ما اختاره الشيخ رحمه الله وهذا
المقام هو الصحيح ثم اعلم انه يعتبر في التواتر امور الاول لنا يبلغ المخبرون
في الكثره لا حد لا يجوز العقل في العاده وقوع الكذب منهم اتفاقا والثاني
لنا يعلم انهم لم يجمعهم على الكذب جامع كالتواطؤ وما جرى مجراه والثالث
لنا يعلم لنا اللبس والشبهه فيما اخبروا عنه زالا ان ولنا كان بين السامع والمخبر عنه
وسائط تعتبر هذه الشروط التي ذكرناها في جميع الطبقات وانما اعتبر الشرط
الاول لان مع فقده لا امن لنا يكون كذبهم على سبيل الاتفاق واعتبر الشرط
الثاني لان مع فقده لا يحصل العلم للتجويز لنا يكون التواطؤ او ما جرى مجراه
هو الجامع لهم على الكذب واعتبر الشرط الثالث لان من المعلوم لنا الشبهه
قد تدعو لا الكذب وتجمع الجماعات عليه كما دخل الشبهه في اليهود والنصارى

مع كثرتهم ونقلوا ان المسيح صلب لما التبس عليهم فظنوا ان الشخص الذي شاهدوه
مصلوبا هو المسيح وسبب الالتباس لنا المصلوب قد تتغير صورته وكذا بعده عن النظر
بسبب اشتباهه بغيره واعتبر السيد المرتضى رحمه الله في التواتر شرطا اخر وهو
عدم سبق العلم مع شبهة او تقليد لا اعتقادا في موجب الخبر ونقل عنه قدس
سره انه قال بعد ذكر هذا الشرط وانما احتجنا لهذا الشرط لئلا تاتي فرقة من
خبر البلد والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كخبر
الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلد وخبر
الفضل على امير المؤمنين عليه السلام الذي تفرد الامامية بنقله واجزتم لنا يكون العلم
بذلك كله ضروريا كما اجزتموه في اخبار البلدان ثم اعلم لنا يجوز اذا اختلت الشروط
المذكوره فهل يسمى تواترا ام لا يسمى بخبر الواحد وهو لا يفيد العلم بالاجماع الا ان
يكون محفوفا بالقرائن الواضحة فان الاصوليين فيه قد اختلفوا فقال قوم انه يفيد
العلم وقال اخرون انه لا يفيد العلم وهو مختار الشيخ في العده وعلم الهدى في الذريعة
والحق هو القول الاول واستدل القائلون به بان ملكا اذا اخبر بموت ولده
مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من خراب وجازه وخروج المخدرات على
منكره غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانقطع بصحة
ذلك الخبر ونعلم بموت الولد بخبره ذلك خبرا نفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه
الشك واستدل الشيخ والمرتضى رحمهما الله على ما اختارا بان الخبر المذكور

محفوف بالقرائن ولا يفيد العلم لاحتمال كون ولد الملك مسكوتا والجواب ان
عدم افادة هذا الخبر العلم لا يستلزم عدم افادة كل خبر محفوف بالقرائن العلم
والحق ان هذا الخبر لا يفيد العلم لفقدان شرط حصول العلم وهو كون المخبر عنه محسوس
والموت غير محسوس والذي ههنا محسوس سقوط حركاته وزوال ادراكاته
وكونه على صورة الموتى ولا شك ان الخبر المذكور يفيد العلم بهذا المحسوس
ثم اعلم انه قد تكثر الاخبار في الوقايع وتختلف ولكن يشتمل كل واحد منها على
معنى مشترك فيحصل العلم بالقدر المشترك ويسمى المتواتر من حيث المعنى كسخاوة
حاتم فانها قد علمت من اخبار كثيرة مختلفة دالة على سخاوته ومن الاخبار ما يعلم
كونه كذبا ضرورة كخبر من يخبر بان بحضرتنا فيلا فانه يعلم بطلان خبره بالاضطرار
لانه لو كان بحضرتنا فيل لرأيناه ومنها يعلم كونه كذبا بالاكتساب وهو كل خبر
يعلم لذي مخبره على خلاف ما تناوله بدليل عقلي او بالكتاب او بالسنة المتواترة او
بالاجماع وقد يعلم كذب المخبر عن طريق العادة كان يخبر المخبر بحادثة عظيمة
في يوم الجمعة في الجامع او رؤية هلال شوال والسماء مصحية ولم ينقل غيره علم كونه كذبا
فان العادة قد جرت بتعذر كتمان مثلها وكخبر تكون الحاجة على نقله ماسة فاذا لم
ينقل نظيره علم انه كذب كخبر من اخبر بان العرب عارضت القرآن بسببه فانه ينقطع
بكونه كذبا لانا نعلم قطعا بان العرب لو عارضت القرآن لوجب نقله كنقل نظيره
وحيث لم ينقل نقل نظيره علمنا كونه كذبا وكل منقول انه لا يجوز ان يكون لنبي صم

شرايع اخر لم ينقل الينا لانها لو كانت لنقلت نقل نظيرها لمساواتها لها في الحاجة
اليها وقرب العهد بها هذا اذا فرضنا ان الموانع والصوارف عن نقلها مرتفعة
فاما اذا جوزنا ان يمنع من نقل بعض الاخبار مانع من خوف وما يجري مجراه لم يجب القطع
على كذب ذلك الخبر لان هذا الذي ذكرناه حكم اكثر الفضائل المروية لامير المؤمنين عليه
السلام والنص عليه والعلة فيه ما قلناه من اعتراض موانع من خوف او تقية وغير ذلك
فاما من عرف البلوى او ما وقع في الاصل شايعا ذايعا فانه يجب نقله على كل حال يجب العلم
بما لم يعرض فيه مانع يمنع من نقله فمتى لم نعرض هناك ما يمنع من نقله وكان في الاصل
شايعا ذايعا علم انه باطل والخبر اذا كان ظاهره الجبر والتشبيه او امر اعلم بالدليل
بطلانه ولا يكون تاويله على وجه يطابق الحق غير متعسف ولا بعيد من الاستعمال في
القطع على كذبه فان امكن تاويله على وجه قريب او على ضرب من المجاز جرت العادة
باستعماله لم يقطع على كذبه فاما ما تعلقه محمد بن شجاع الثلجي من تاويل الاخبار الواردة
من الجبر والتشبيه من التعسف والخروج عن حد الاستعمال لا يحتاج اليه وليس لاحد ان
يقول لنا نجوز الكذب على هذه الاخبار او في بعضها طعنا على الصحابة لان ذلك
يوجب تعديهم الكذب وذلك انا لا نمتنع ان يكون وقع الغلط من بعض الصحابة لانه
ليس كل واحد معصوما لا يجوز عليه الغلط وانما يمتنع اجماعهم على الخطاء دون
ان يكون ذلك متفاوتا من احادهم وايضا فانهم كانوا يسمعون الحديث من النبي صلى
الله عليه وآله ولا يكتبونه فيسهون عنه او عن بعضه فيقع الغلط في نقله وايضا

انهم كانوا يكفرونه عليه السلام وقد ابتدأ بالحديث فيلحقه بعضهم فيقتلونه بانواده
فيتخير لذلك ولذلك كان عليه السلام اذا احس برجل داخل ابتدأ بالحديث ولهذا
انكرت عايشة على من روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال السوم وشئوم العروس
والمرأة والدار وذكرت انه عليه السلام كان جالسا لذلك فلم يسمع الراوي اول
كلامه وكذلك حفظت من روى عنه عليه السلام انه قال التاجر فاجر ولدع ولد الزنا
شر الثلثة وذكرت له كلامه خرج علينا جوقد دلس في ولد زنا قد سب لامه وعلى هذا الوجه
انكرت وابن عباس جميعا ما رواه ابن عمر ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه فانكر
ذلك فقالا ذهل وانما قال عليه السلام لفلان الميت ليعذب وان اهله يبكون عليه
وقد كان منهم من سمع الحديث بالمعنى دون اللفظ فيقع الغلط فيه من هذا الوجه
وبهذه الوجوه التي ذكرناها او اكثرها ينفي الطعن عن ناقل الخبر ولذلك كان كذبا
علما انه لا يبعد نسبته وضع الحديث لجماعة من الصحابة لانا نعلم قطعا بان جماعة
منهم كانوا منافقين فاما من تاخر عن زمان الصحابة والتابعين فلا يمتنع ان يكون
فيهم من تعمد دخل في الاحاديث الكذب عمدا او يكون غرضه الافساد في الدين كما روى
عن عبد الكريم بن ابي العوجاء انه لما صلب وقتل قال اما والله لقد دخلت
في اربعة الاف حديث مكذوبة وهذا واحد من الزنادقة والملحدين فكيف
الصورة في الباقين والقسم الثالث من الاخبار ما لم يعلم كونه صدقا او كذبا وهو
خبر الواحد هما يستحق العمل به عقلا كالاخبار المتعلقة بالمنافع والمضار الدنيوية

والاخرى ما يجب العمل به شرعا كالشهادات والاخبار الواردة في فروع الدين
ولكن الاصوليين اختلفوا في الاخيرة فحكى عن النظام انه كان يقول انه يوجب العلم
الضروري اذا اقارن بسبب وكان يجوز في الطامة الكبرى ان لا يحصل العلم بخبر واحد
حكاه عن قوم من اهل الظاهر انه يوجب العلم وربما سموا ذلك علما ظاهرا وذهب الباقون
من المكلمين والفقهاء الا انه لا يوجب العلم ثم اختلفوا فمنهم من قال لا يجوز العمل به
ومنهم من قال يجب العمل به واختلف من قال لا يجوز العمل به فقال قوم لا يجوز العمل به عقلا
وقال اخرون انه لا يجوز العمل به لان العباد لم تتعبد ولكن كان جائزا في العقل
ورود التعبد بها وقالوا وقد ورد السمع بالمنع من العمل به فمنهم من قال يجب العمل بهذا
المذهب على ابن شريح وغيره وقال اخرون انما يجب العمل به شرعا والعقل لا يدل
عليه وهو مذهب اكثر الفقهاء والمكلمين من مخالفينا ثم اختلفوا فمنهم من قال يجب
العمل به ولم يراع في ذلك عددا ومنهم من راعى في ذلك العدد وهو الذي يكون رواية
اكثر من واحد وهذا المذهب هو الحكي عن ابي علي الجبائي والحق الذي اذهب اليه هو ان
خبر الواحد لا يوجب العلم ولا يحكم العقل بوجوب العمل به ولا امتناعه ولكن ثبت شرعا
العمل به وما ذكره الشيخ في العدة في بيان شرعة العمل بخبر الواحد كلام نافع كثير الفائدة
فينبغي لنا ان نتابعه بعبارته ثم نأتي بما هو التحقيق قال رحمه الله فاما ما اخترته من المذهب
وهو الذي خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا العاملين بالامامة وكان ذلك
مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله او عن واحد من الائمة عليهم السلام وكان مما لا يطعن

في رواية وكان سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه
لئن كان هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك
موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل بروايه الذي يدل على ذلك اجماع
الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها وتضمنتها
ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى
بشئ لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل
مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله
وهذه عادتهم وبحضرتهم من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الائمة ومن زمن الصادق
جعفر بن محمد عليه السلام الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواة من جهته فلولا ان العمل
الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه ولان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز
عليه الغلط والسهو الذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا
في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم واحد عمل به في بعض المسائل
واستعلم على وجه المحاماة لخصمه ولئن لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا
من قوله حتى انهم تركوا كثيرا من تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس
فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا
خلافه فان قيل كيف تدعون الاجماع على الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم
من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل

بالقياس فان جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر فقيل لهم المعلوم من حالها
الذي لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم في الاعتقاد
ويختصون بطريقه فاما ما يكون رواه منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم خلاف
ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس الذي وانه لو كان معلوما خطر العمل
بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر القياس وقد علم ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا
يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان
منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد
وما رأينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املاه مسئلة
فكيف تدعون انتم خلاف ذلك قيل له الذين اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الاحاد
انما كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار
المتضمنة للاحكام التي رووا هم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم يجدهم خشنوا
فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا من الدليل الموجب للعلم
على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لكونها لا دلالة فيها موجبة للعلم والاخبار
المتواترة بخلافه فاما من حال ذلك عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله
وبينا ان ذلك يجاز في الكره كان محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم في السؤال
اقوالهم متميزة من بين اقوال الطائفة المحقة وعلمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل
قول علم قائله وعرف نسبه وتميز اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول

خلاف م

لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا
من غير معصوم علم ان قول المعصوم داخل في جملة الاقوال ووجب المصير اليه عملا بما بينه
في باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل يحوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد بالذي
حكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه اصحاب الحديث من غير العدالة من
النبي صلى الله عليه وآله وهلا عملتم بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان
دليلا شرعيا فينبغي ان يستعمله بحيث قررته الشريعة والشرع قرر العمل بما يرويه طائفة مخصوصة
فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما ليس لنا ان نتعدى من رواه العدل الى رواية الفاسق
ولان كان العقل يحوز ذلك فليس الينا ان نشترط في العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا
بلا خلاف وكل من اشير اليه ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك
لم يجز العمل بخبره فان قيل هذا القول يودي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا
عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم
من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون المعلوم
انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان ذلك صادرا عن خبرين مختلفين فقد بينا ان المعلوم
خلافه والذي يكشف عن ذلك انصاف من منع من العمل بخبر الواحد يقول انه ربما اخبارا
كثيرة لا ترجح بعضها على بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد
منهما العمل بواحد من الخبرين اليس كانا يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهبه بهذا الاصل
فكيف يدعى لزم المعلوم خلاف ذلك ويبين ايضا انه قد روي عن الصادق عليه السلم

اسنده ذا

انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال عليه السلم انما خالفت
بينهم فتركت الانكار لاختلافهم ثم اضاف الاختلاف الى انه امرهم بذلك ولولا
ان ذلك كان جائزا لما جاز ذلك منه عليه السلم فان قيل اعتبارهم الطريقة
التي ذكرتموها في وجوب العمل بخبر الواحد يوجب عليكم قبولها فيما طريقه العلم
لان الذين اشرتم اليه اذا قالوا قولا طريقه العلم من التوحيد والعدل
والنبوة والامامة وغير ذلك فسئلوا عن الدلالة على صحة ما قالوا على هذه
الاخبار بعينها فان كان هذا القدر حجة فينبغي ان يكون حجة في وجوب قبولها
فيما طريقه العلم وقد اقررتم بخلاف ذلك قيل له نحن لا نسلم ان جميع الطائفة
تحيل على اخبار الاحاد فيما طريقه العلم تعاهدوه وكيف نسلم ذلك وقد علمنا
بالادلة الواضحة العقلية ان طريق هذه الامور العقل او ما يوجب العلم
من ادلة الشرع فيما يمكن ذلك فيه وعلمنا ايضا ان الامام المعصوم لابد
ان يكون قائلا به فنحن لا نجوز ان يكون قول المعصوم داخلا في قول القائلين
في هذه المسائل بالاخبار واذا لم يكن قوله داخلا في جملة اقوالهم فلا اعتبار
بها وكانت اقوالهم في ذلك مطرحة وليس كذلك القول في اخبار الاحاد
لانه لم يدل دليل على ان قول الامام داخل في جملة اقوال المنكرين لها بل
ان قوله عليه السلم داخل في جملة اقوال العاملين بها وعلى هذا اسقط السؤال
ان الذي ذكره حجة والدعوى من الذي اشير اليه من ترجيح الاخبار وهذه

فلا يمكن اسناد ذلك لاقوام علماء متميزين ولئن قال ذلك بعض غفلة اصحاب
الحديث فذلك لا يلتفت اليه على ما بيناه فان قيل كيف تقولون بهذه الاخبار
ونحن نعلم لذرة انها اكثر من كار وتار وردت ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك
من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المنكر فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال
هولاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكرتم كما
ولو صح انه نقل لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الجبر ولا يمتنع لئن يكون ناسيا او
ليعلم انه لم يسد عشر من الروايات لا لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على جبر هؤلاء
بل اعتمدنا على العمل الصادر عن جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما تجرد الرواية
فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تقولون على هذه الاخبار وهي اكثر رواتها المجبرة
والمشبهة والمعتقدة والغلاة والواقفة والفطحية وغيرهم لا يفرق الشيعة المحقة
للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد لئن يكون راويه عدلا عندكم اوجب
العمل به وهذا مفقود في هولاء وان عولتم على عملهم دون روايتهم فقد
وجدناهم عملوا باطراح هولاء الذين ذكرتموهم وذلك لا يسوغ جواز العمل
باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول بان جميع اخبار الاحاد يجوز
العمل بها على الشرائط التي نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الا جملة من القول
فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلما طعن على ذلك بهذا السبب
واما ما يرويه قوم من المعتقدة فالصحيح الذي اعتقدته لئن المعتقد للحق ولئن كان

مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما تنقله
العلماء من اشاروا اليه لانسلم انهم كلهم معتقدة بل لا يمتنع لئن يكونوا عالمين بالدليل
على سبيل الجملة كما تعتقد جماعة اهل العدل فريقا كثيرا من اهل الاسواق والعامة
وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي لئن يكونوا غير عالمين
لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يتوقف حصول المعرفة على حصولها
كما قلناه في اصحاب الجمل وليس لاحد لئن يقول لم هولاء ليسوا من اصحاب
الجمل لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل او صفات الله تعالى او صحة
النبوة قالوا كذا رويناه وروون في ذلك الاخبار وليس هذا طريقة
اصحاب الجمل وذلك انه لا يمتنع لئن يكون هولاء اصحاب الجمل وقد حصلت
لهم المعارف بالله تعالى وغيرها منهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا
على ما كان سهلا عليهم وليس يلزمهم لئن يعلموا الذي ذلك لا يصح لئن يكون
دليلا الا بعد لئن تقدم المعرفة بالله وانما الواجب عليهم لئن يكونوا
عالمين وهم عالمون على الجملة كما قررناه فما يتوقع عليه الخطاء فيه لا يوجب
التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشاروا اليهم من الواقفة
والفطحية وغيرهم ذلك فعن ذلك جوابان احدهما لئن ما يرويه هولاء يجوز
العمل به اذا كانوا ثقاتا في النقل ولئن كانوا مخطئين في الاعتقاد اذا
علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم من الكذب ووضع الاحاديث

وهذه طريقة جماعة حاصروا الائمة عليهم السلم نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران
ونحو بني فضال من المتاخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا
ان هولاء الذين اشرنا اليهم ولم كانوا محظيين فالاعتماد من العمل
بالوقف وغير ذلك كانوا الثقات في النقل فما يكون طريقه هولاء جاز
العمل به والجواب الثاني ما يرويه هولاء اذا اختصوا برواية لا يعمل
اذا انضاف لما رواياتهم روايات من هو على الطريقة المستقيمة والاعتقاد
الصحيح فحينئذ يجوز العمل به فاما اذا انفرد فلا يجوز ذلك فيه على حال وعلى هذا
سقط الاعتراض فاما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه فمرويه منهم
في وضع الاحاديث فلا يجوز العمل برواية اذا انفرد فاذا انضاف لما
رواية رواة بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك لاجل رواية الثقة
دون رواية واما المجبرة والمشبهة فاول ما في ذلك انا لا نعلم انهم مجبرة ولا
اكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يقتضي الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها
دليلا على انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بينا الوجه في روايتهم لها وانه
غير الاعتقاد لمقتضاها ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام
على ما يروونه كالكلام على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا ما عندنا
في ذلك وهذه جملة كافية في ابطال هذا السؤال فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين
اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها لقرائن اقترنت بها

دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها واذا جاز ذلك لم يمكنا الاعتماد على
علمهم بها قيل له القرائن التي تقترن بالخبر ويدل على صحته اشياء مخصوصة
ذكرناها فيما بعد من الكتاب والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم ان ليس في
جميع المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد وذلك لانها اكثر من
ان يحيط بها موجودة في كتبهم ومصنفاتهم وفتاويهم لانه ليس في جميعها يمكن
الاستدلال بالقرائن لعدم ذكر ذلك في صريحه وفحواه ودليله ومعناه
ولانا في السنة المتواترة لعدم ذلك في اكثر الاحكام لوجودها في مسائل
معدودة ولانا في الاجماع لوجود الاختلاف في ذلك فعلم ان ما ادعاه القرائن
في جميع هذه المسائل دعوى مخالفة من ادعى القرائن وجميع ما ذكرناه كالامر
السر سنا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه وبدافعا لما يعلم
من تتبع حاله ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى عدمت شيئا من
القرائن حكمت بما يقتضيه العقل يلزم ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام
ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به وهذا مما يدير يرغب اهل العلم عنه ومن صار
اليه لا يحس خلافه ومما يدل ايضا على جواز العمل بهذه الاخبار التي
اشرنا اليها ما ظهر من الفرقة المحقة من الاختلاف الصادر عن العمل
بها فانا قد وجدنا مختلفة المذاهب في الاحكام بحيث افتى احدهم بالاباحة
به صاحبه فجميع ابواب الفقه من الطهارة الى ابواب الديات من الجنايات

والاحكام والمعاملات والفرايض وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد والروة
والصوم واختلافهم فان الملفوظ بثلثة تطليقات هل يقع واحدة ام لا
ومثل اختلافهم في مقدار الماء الذي يجتنب شربه ونحو اهلا فهم
في حد الكر ونحو اختلافهم في استيناف ماء الجديد لمسح الراس والرجلين واهلا فهم
في اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم في عدد فصول الاذان والاقامة
وغير ذلك في سايرابواب الفقه حتى لم يا منه لا يسلم الا وجدت العلما
من الطائفة محققة في مسايل منه او مسئلة متفاوتة الفتاوى التي تخص الفقه
في كتاب المعروف بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الاحكام ما يزيد على خمسة
الف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطائفة في العمل بها وذلك اشهر
من ان يخفى حتى انك لو تاملت اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف
ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع احد
منهم موالات صاحبه ولم يبنه لاتفاسيقه وتضليله والبراءة من مخالفته فلولا
ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما جاز ذلك وكان يكون من عمل
بخبر عنده انه صحيح يكون مخالفه مخطئا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق بذلك
وتركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار
فان تجاسر متجاسر وقال ان كل مسئلة مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع ومن
خالفه مخطئ فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة باجمعها ويضلل الشيوخ المسعدين

كلهم فانه لا يمكنه ان يدعي على احد موافقته في جميع احكام الشرع ومن بلغ
الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت وان امتنع من تفسيقهم
وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا به كان جايزا خاصة على اصولهم
لان كل خطاء قبيح كبير فلا يمكن ان يقول ان خطاء هم كان صغيرا محيطا على
ما ذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق
فيه والتضليل فان قال اكثر ما في هذا الاعتبار ان يدل على جواز العمل
بالعمل بهذه الاخبار وانه قد عفي عنهم وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع
ان يكون من خالف الدليل منهم اخطا واثم واستحق العقاب الا انه عفي له من خطاه
واسقط عنه ما استحقه قيل له الجواب عن ذلك من وجهين احدهما قد فرضنا بما ذكرناه
من المذهب هو هذا وان خرج عمل بهذه الاخبار لا يكون فاسقا مستحقا للعقاب
فاذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني ان ذلك لا يجوز
لانه لو كان قد عفي لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح يستحق به العقاب واسقط
عقابهم لكانوا مغرون بالقبيح وذلك لا يجوز لانهم اذا علموا بهذه الاخبار
لا يستحقون العقاب لم يصرفهم عن العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو
قبيح العمل به لما جاز ذلك على حال فان قيل لو كانت هذه الطريقة دالة على
جواز العمل بما اختلف من الاخبار المتعلقة بالشرع حيث لم ينكر بعضهم
على بعض ولم يفسق بعضهم بعضا ينبغي ان يكون دالة على صوابهم في طريقة

العلم فانهم قد اختلفوا فى الجر والتشبيه والتجسيم والصورة وغير ذلك واختلفوا
فى اعيان الائمة ولم يزهم قطعوا الموالات ولا انكروا على من خالفهم وذلك
يبطل ما اعتمدتموه قيل جميع ما عددتموه من الاختلاف الواقع بين الطائفة
فان النكير واقع فيه من الطائفة والتفسيق حاصل فيه وربما تجاوز ذلك
ايضا الى التكفير وذلك اشهر من ان يخفى حتى لقد كثر منهم جعل ذلك طعنا على راوية
من خالفه من المذاهب التى ذكرت فى السؤال وصنفوا فى ذلك الكتب كتابا ذا
وصدروا عن الائمة عليهم السلام لانهم جعلوا ما يخص الفطحية والواقفة والناووسية
وغيرهم من الفرق المختلفة روايته لا يقبلونه ولا يلتفتون اليه فلو كان اختلافهم
فى العمل باخبار الاحاد يجرى مجرى اختلافهم فى المذاهب التى اشرنا اليها لوجب
ان يجرى فيها ذلك المجرى ومن نظر فى الكتب وسبر احوال الطائفة واقاويلها
وجد الامر بخلاف ذلك وهذه ايضا طريقة معتمدة فى هذا الباب وما مدل على
صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار
فوثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته
وبين من لا يعتمد على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم
فى حديثه وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان مخالف فى المذهب والاعتقاد
وفلان واقفى وفلان فطحى وغير ذلك من الطعون التى ذكروها وصنفوا فى
ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف فى فهارستهم

حتى لقد وجدنا منهم اذا ذكر حديثا نظر فى اسناده وصعفه برواية من
عادتهم فرقدم الوقف وحديثه لا يحرم فلو لا ان العمل بما يسلم من الطعن
وبرد من هو موثوق به جايز لما كان بينه وبين غيره فرق ولكان يكون
خبره مطرحا مثل خبر غيره فلا يكون فايدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف
والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها على بعض وفى ثبوت ذلك دليل
على صحة ما اخترناه فصل فى ذكر القوانين التى تدل على صحة اخبار
الاحاد او على بطلانها وما يترجح به الاخبار بعضها على بعض وحكم المراسيل
القوانين التى تدل على صحة متضمن الاخبار والتى لا يوجب العلم بشىء
منها لم يكن موافقة لادلة العقل وما اقتضاه لان الاشياء فى العقل
اذا كانت اما على الحظر او الاباحة على مذهب قوم او الوقف على ما نذهب
اليه فمتى ورد الخبر متضمنا للاباحة ولا يكون هناك ما يدل على العمل بخلافه
وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة متضمنه عند من اختار ذلك واما على
مذهب الذى نختاره فى الوقف فمتى ورد الخبر موافقا لذلك وتضمن وجوب
التوقف كان ذلك دليلا ايضا على صحة مضمنه الا ان يدل دليل على العمل
باحدهما فيترك الخبر والاصل متروك ان الحظر متناه لا للحظر ولم يكن هناك دليل
يدل على الاباحة فينبغى ايضا المصير اليه ولا يجوز العمل بخلافه لان هذا حكم
بالعقل ولا ينبغى ان نقطع على حظر ما تضمنه ذلك الخبر لانه خبر واحد لا يوجب

فيقطع به ولا هو موجب للعمل فيعمل به ولذلك كان الخبر متضمنا للاباحة ولا يكون
هناك خبر اخر ودليل شرعي يدل على خلافه وجب الانتقال اليه والعمل
بما اقتضاه الاصل لان هذا فايدة العمل باخبار الاحاد ولا ينبغي ان يقطع
على متضمنه لما قدمناه من ورود ما يوجب العلم ومنها ان يكون
الخبر مطابقا لنص الكتاب اما خصوصه او عمومه او دليله او فحواه فان جميع
ذلك دليل على صحة متضمنه الا ان مدلول دليل يوجب العلم يقترن بذلك الخبر مدل
على جواز تخصيص العموم به او ترك دليل الخطاب فيجب المصير اليه واما ما
ذكرناه لما سبقه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم باخبار الاحاد اشارة
ومنها ان يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر فان ما تضمنه
خبر الواحد اذا وافقه مقطوع على صحته ايضا حوار العمل به ولم يكن ذلك
دليلا على صحة نفس الخبر لجواز ان يكون الخبر كذبا ولذلك وافق السنة المقطوع بها وانما
لم يكن موافقا لما اجمعت الفرقة المحقة عليه فانه متى كان كذلك دل ايضا على صحة
متضمنه ولا يمكننا ايضا ان نحمل اجماعهم دليلا على صحة نفس الخبر لانهم يجوز ان يكونوا
اجمعوا على ذلك عن دليل غير هذا الخبر او خبر غير هذا الخبر ولم ينقلوه استغناء
باجماعهم على العمل به ولا يدل ذلك على صحة نفس هذا الخبر فهذه القرائن
كلها تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا يدل على صحتها انفسها لما بيناه
من جواز ان لم يكون مصنوعة ولذلك وافقت هذه الادلة فتارة يجيء الخبر عن احد

من هذه القرائن كان خبر واحد محضا ثم ينظر فيه فان كان ما تضمنه هذا الخبر
هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة بخلافه فان كان هناك
خبر اخر يعارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على الاخر وسنبين من بعد
ما يرجح به الاخبار بعضها على بعض ولذلك لم يكن هناك خبر اخر يخالفه وجب العمل
لان ذلك دليل اجماع منهم على نقله واذا اجمعوا على نقله وليس هناك دليل
على العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل به مقطوعا عليه وكذلك اذا وجد هناك فتاوى
مختلفة من الطائفة وليس القول المخالف له مستند الا خبر اخر ولا دليل يوجب العلم
وجب اطراح القول الاخر والعمل بالقول الموافق لهذا الخبر لان ذلك القول الاخر لا يكون
عليه دليل فاذا لم يكن هناك دليل على صحته ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس لستند
ذلك القول اليه ولا هناك خبر اخر يضاف اليه ليكون ذلك القول مطروحا وجب
العمل بهذا الخبر ولا احد نا القول الذي يوافقه واما القرائن التي تدل على العمل
بخلاف ما تضمنه خبر الواحد فمثاله ان يكون هناك دليل مقطوع به من كتاب او سنة
مقطوع بها او اجماع من الفرقة المحقة على العمل بخلاف متضمنه فان جميع ذلك يوجب
ترك العمل به وانما قلنا ذلك لان هذه الادلة توجب العلم وخبر الواحد لا يوجب
العلم وانما يقتضي غالب الظن والظن لا يغالب العلم وايضا فقد روي عنهم
عليهم السلام انهم قالوا اذا جاءكم حديثان فاعرضوهما على كتاب الله وسنة
رسوله فان وافقهما فردوه الينا فلاجل ذلك رددنا هذا الخبر ولا يجب على هذا

لم يقطع على بطلانه فرفعه لانه لا يمتنع ان يكون الخبر فرفعه صحيحا وله وجه من التاويل
لا تقف عليه او خرج على سبب خفي علينا الحال فيه او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج
التقية وغير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب الاستماع من العدل
حسب ما قدمناه فاما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج من العمل ببعضها
الى ترجيح والترجيح يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين موافقا للكتاب او السنة
المقطوع بها والاخر مخالفا لها فانه يجب العمل بما وافقهما وترك العمل بما خالفهما
وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة المحقة والاخر يخالفه وجب العمل بما وافق
اجماعهم وترك العمل بما يخالفه فان لم يكن مع احد الخبرين شيء من ذلك وكانت
فتيا الطائفة مختلفة نظر فحال رواتهما فما كان راويه عدلا وجب العمل به وترك
العمل بما لم يروه العدل وسنبين القول في العدالة المراعاة في هذا الباب فان
كان رواتهما جميعا عدلين نظر في اكثرهما رواة عمل به وترك العمل بقليل الرواة
فان كان رواتهما متساويين في العدد والعدالة عمل بما بعدهما من قول العامة
وترك العمل بما يوافقهم ولذلك كان الخبران موافقان العامة او يخالفانها جميعا نظر
في حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالخبر الاخر على وجه من الوجوه
من التاويل واذا عمل بالخبر الاخر لا يمكن العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن
مع العمل به العمل بالخبر الاخر فان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هناك
قرينة تدل على صحة احدهما ولا ما يرجح احدهما به على الاخر فينبغي ان يعمل منهما اذا امكن

ولا يعمل بالخبر الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالاخر ولذلك لم يمكن العمل بهما جميعا
لتضادهما وتنافيهما وانما يمكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الخبر الاخر على وجه من كان
الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء واما العدالة المراعاة في ترجيح احد الخبرين على
الاخر فهو ان يكون الراوي معتمدا للحق مستبصرا ثقة في دينه متحرجا من الكذب غير متهم
فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا في الاعتقاد للاصل المذهب فيما روي مما ذكرناه من الامر
عليهم السلام نظر فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب اطراح
خبره ولذلك لم يمكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه
وجب ايضا العمل بما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون
حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت
الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني
وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما اذا كان
الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة والناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان
هناك قرينة تعضده او خبر اخر من جهة الموثوق بهم وجب العمل به ولذلك كان هناك خبر يخالفه
من طريق الموثوق بهم وجب اطراح ما اختص بروايته والعمل بما رواه الثقة وان كان
ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان
متحرجا في روايته موثوقا به في امانته ولذلك كان محظورا في اصل الاعتقاد فلاجل ذلك

الطائفة باخبارهم

عملت الطائفة مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفة مثل سماعة ومهران
وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعدهم ولا يعمل بما رواه بنو فضال
وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فانهم لم يكن عندهم فيه خلاف فما ما رووه
الغلاة والمتهمون والمضعفون وغيرهم ولاء فما لخص الغلاة برواية
فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال الاستقامة
وترك ما رووه في حال خطابهم ولاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه الحسن بن
محمد بن ابي رست في حال استقامته وتركوا ما رووه في حال تخليطه وكذلك القول
في احمد بن هلال العبرتائي وابن عبد الرحمن وغيرهم ولاء يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز
العمل بما عمل كل حال وكذلك القول فيما يرويه المتهمون والمضعفون ولم كان
هناك ما يعضد روايتهم ويدل على صحتها وجب العمل به ولذلم يكن ما يشهد له
لروايتهم بالصحة وجب التوقف في اخبارهم فلاجل ذلك توقف الشيخ
عن اخبار كثيرة هذه صورتها ولم يروها استثناها في فهارستهم من جملة ما رووه
من التصنيفات فاما ما كان محظورا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح
وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان
لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح
يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبل الطائفة
اخبار جماعة هذه صفتهم فاما ترجيح احد الخبرين على الاخر من حيث لذا احدهما

يقتضي الحظر والاخر الاباحة والاخذ بما يقتضيه الحظر اولى او الاباحة فلا يمكن
الاعتماد عليه على ما نذهب اليه في الوقف لان الحظر والاباحة جميعا عندنا
مستفادان بالشرع فلا ترجيح بذلك وينبغي لنا التوقف فيهما جميعا ويكون
الانسان فيهما مخيرا في العمل بما شاء واذا كان احد الراويين يروي
الخبر بلفظه والاخر بمعناه ينظر في حال الذي يرويه بالمعنى فان كان ضابطا
عارفا بذلك فلا ترجيح لاحدهما على الاخر لانه قد اباح له الرواية بالمعنى
واللفظ معا فايهما كان اسهل عليه رواه ولم كان الذي يروي بالمعنى
لا يكون ضابطا للمعنى او يجوز لم يكن خالطا فيه ينبغي لم يوخذ بخبر من رواه
على اللفظ واذا كان احد الراويين اعلم واوفى واضبط من الاخر فينبغي
لنا تقديم خبره على خبر الاخر ورجح عليه ولاجل ذلك قدمت الطائفة ما رواه
زرارة ومحمد بن مسلم وبريد وابو بصير والفضيل بن يسار ونظرائهم في الحفظ
والضابطين على ما رواه من ليس له تلك الحال ومتى كان احد الراويين متيقظا
في روايته والاخر ممن يلحقه غفلة ونسيان في بعض الاوقات فينبغي لنا ترجيح خبر
الضابط المتيقظ على خبر صاحبه لانه لا يؤمن ان يكون قد نسي او دخل على نفسه
او غلط في روايته ولم كان عدلا لم تعتمد ذلك وذلك لا يسقط في العدالة
على حال واذا كان احد الراويين يروي سماعا وقراءة والاخر يرويه اجازة
فينبغي لنا تقديم رواية السامع على رواية المستجيز اللهم الا ان يروي المستجيز باجازة

اصلا معروفا مضعفا مشهورا فسقط الترجيح واذا كان احد الراويين مذكرا
جميع ما يرويه ويقول انه سمعه وهو ذاكر لسماعه والاخر يروي عن كتابه نظر حال
الراوي من كتابه فان ذكر انه جميع ما في كتابه سماعا فلا ترجيح لرواية غيره على
روايته لانه ذكر على الجملة انه سمع جميع ما في دفتره ولم يذكر تفاصيله وان
لم يذكر انه سمع جميع ما في دفتره ولم يجده بخطه او وجد سماعه عليه في حواشيه
بغير خطه فلا يجوز له الاول الترويه ويرجح خبر غيره عليه واذا كان احد الراويين
معروفا والاخر مجهولا قدم خبر المعروف على خبر المجهول لانه لا يؤمن ان يكون المجهول
على صفة لا يجوز معها قبول خبره واذا كان احد الراوي مرسلا والاخر مسندا
فليس في ذلك ما يرجح به خبر لان المدلس هو الذي يذكر ما سمعه او صفة غيره انه سمعه
لما قيل او صناعة هو بغير ذلك معروف فكل ما يوجب ترك خبره واذا كان
احد الراويين مسندا والاخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن علم انه
لا يرسل الا عن ثقة موثوق به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك صارت
الطائفة ممن ما روته محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن
ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا
عمن يوثق به وبين ما سنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم اذا انفرد عن
رواية غيرهم فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة
فانه يتقدم خبر غيره عليه فاذا انفرد وجب التوقف في خبره لما ذكرناه من الدليل

على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الشرط الذي
ذكرناه ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الاحاد
فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن على واحد منهما
يطعن في الاخر وما اجازوا احدهما اجازوا الاخر فلا فرق بينهما على حال واذا كان
احد الروايتين ازيد خبرا في الرواية الاخرى كان العمل بالرواية الزائدة اولى
لان تلك الزيادة في حكم خبر اخر مضاف الى المزيد عليه واذا كان احد الراويين
عمل الطائفة باجمعها فذلك خارج عن الترجيح بل هو دليل قاطع على صحته
وابطال الاخر فان كان مع احدهما اكثر الطائفة فينبغي ان يرجح على
الخبر الاخر الذي عمل به قليل منهم واذا كان خبر احد المرسلين متناولا للحظر
والاخر متناولا للاباحة فعلى مذهبنا الذي اخترناه في الوقف يقتضي التوقف
فيهما لان الحكمين جميعا مستفادان شرعا وليس احدهما بالعمل اولى من الاخر
ولقائل ان اذا لم يمكنك ترجيح احدهما على الاخر كنت مخيرا بين كان ذلك
ايضا جائزا كما قلناه في الخبرين المسندين سواء وهذه جملة كافية في هذا الباب
انتهى كلامه على الله مقامه اقول الوجوه التي استدل بها الشيخ رحمه الله
على جواز العمل بخبر الواحد جيدة وجهة صحيحة كافية وبعضها لا يستدل
عليه ايضا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في
الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون

وجه الدلالة في الآية دلت على الحذر من كل واحد من الطوائف مطلوب به تعالى فدلت على جواز العمل بخبر الواحد لان العمل به لو كان غير جائز لم يكن الحذر مطلوبا به تعالى عند انذار كل واحد من القوم فان قيل كون الحذر مطلوبا به عند الانذار لا يصلح ان يكون دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف والمخوف منه قلنا الانذار هو الابلاغ على ما فسره جماعة من اهل اللغة ولم يسلموا كونه بمعنى التخويف فلا يلزم ان يشمل الوجوب والحرام لانهما لا ينفكان عن التخويف بل يشمل السنة والمكروه ايضا فان في ترك السنة وفعل المكروه خوف الحرمان من الثواب العظيم والاجر الجسيم ويؤيده قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فان وجوب العمل بالاخبار المتواترة دون خبر الواحد عسر لا يسر فيه وحرج لا سعة فيه بل يكلف اهل البلاد البعيدة عن بلد النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام واهل زمن غيبة الامام بالعمل المتواتر وهذا تكليف بالمحال وبما لا يطاق وهذا امر ظاهر لا يخفى على الخبير البصير ويمكن ايضا ان يستدل على جواز العمل بخبر الواحد بالاخبار الكثيرة الدالة على العمل بخبر الواحد وهي من جهة اللفظ ليست متواترة ولكنها من جهة المعنى متواترة ومن الروايات الدالة على جواز العمل بخبر الواحد هذه الاحاديث روى عن النبي صلى الله عليه وآله مسندا انه قال من حفظ على امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه فرأيت

بعثه الله يوم القيمة فقيها عالما وهذا الحديث مشتهر من الخاصة والعامة حتى قيل انه متواتر وجه دلالته على المدعى ظاهر وروى ايضا عنه صلى الله عليه وآله قال رحم الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه لمن هو افقه منه ووجه الدلالة في هذا الحديث ايضا ظاهر وروى محمد بن يعقوب الكليني بسنده عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل من اصحابنا ثقة يبلغني عنك الحديث فلا ادري منك سمعته ام لا فربما حدثني من غير ان اثبت ذلك فاجد في نفسي ثم اسمع منك الحديث بعد الحديث فاجد في نفسي بخلافه وقد يجيء منكم خلافه بعد ذلك فاجد في نفسي بخلافه وقد يجيء منكم خلافه بعد ذلك فاجد في نفسي بخلافه وكل ذلك ثبت ذكرت ان الناس روى عنكم فيقلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عامة ما روى عنكم ليست له هذه الرواية انتهى فاضل قال الراوي الحديث الثالث يدل على ان قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وروى فيه ايضا بسنده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من علم علما فله مثل اجر من عمل به فان علمه غيره جرى ذلك له قال الراوي على الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات وروى فيه ايضا بسنده عن ابي جعفر عليه السلام قال من علم بابا من الهدى فله مثل اجر من عمل به ولا ينقص اولئك من اجورهم شيئا الحديث وروى فيه ايضا ما هذا بعضه اوحى الله الى دانيال الى متى امقت عبيدي الى المجاهل المتنسك بالجهل التارك للاقتداء بهم ونقل فيه ايضا بسنده عن المفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله عليه السلام اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الا بكتبهم ونقل فيه ايضا في اختلاف الحديث بسنده عن الحسن بن الجهم قال قلت للرضا عليه السلام اذا جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم فبايهما نأخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن

عن ابی یحیی فان بلغکم عن ابی فخذوا بقوله ثم قال ابو عبد الله علیه السلام انا واله لا ندخلکم
الا فیما یسعکم وفی حدیث آخر خذوا بالاحدث ونقل فیه بسنده عن هشام بن سالم
عمن سمع شیئا من الثواب علی شیء فصنعه کان له ولم یکن قد بلغه ونقل فیه ایضا بسنده
عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر علیه السلام یقول من بلغه ثواب من الله علی عمل فعمل ذلک
العمل التماس ذلک الثواب اوتیه ولم یکن الحدیث کما بلغه وروی فی الکافی ایضا
باسناده عن عمر بن یزید قال سالت ابا عبد الله علیه السلام عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعة
فی دین او میراث فتحاکما الی السلطان او الی القضاة ایحل ذلک قال من تحاکم الیهم
فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت وما یحکم له فانما یاخذ سحتا وان کان حقا ثابتا
له لانه اخذه بحکم الطاغوت وقد امر الله ان یکفر به قال الله عز وجل یریدون ان یتحاکموا
الی الطاغوت وقد امروا ان یکفروا به قلت فکیف یصنعان قال ینظران من کان منکم
ممن قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف احکامنا فلیرضوا به حکما فانی
قد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحکم الله وعلینا رد والراد
علینا الراد علی الله وهو علی حد الشرک بالله قلت فان کان کل واحد اختار رجلا
من اصحابنا فرضیا ان یکونا ناظرین فی حقهما واختلفا فیما حکما وکلاهما اختلفا فی حدیثکم
قال الحکم ما حکم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فی الحدیث واورعهما ولا یلتفت
الی ما یحکم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضیان عند اصحابنا لا یفضل احدهما
علی صاحبه قال فقال ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه

من اصحابک فیؤخذ به من حکمنا ویترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان
المجمع علیه لا ریب فیه وانما الامور ثلثة امر بین رشده فیتبع وامر بین غیه فیجتنب
وامر مشکل یرد علمه الی الله والی رسوله قال رسول الله صلی الله علیه وآله حلال بین
وحرام بین وشبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجی من المحرمات ومن اخذ
بالشبهات ارتکب المحرمات وهلک من حیث لا یعلم قلت فان کان الخبران
عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم فان ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب والسنة
ووافق العامة قلت جعلت فداک فان وافقهما الخبران جمیعا قال ینظر لما
هم الیه امیل حکامهم وقضاتهم فیترک ویؤخذ بالآخر قلت فان وافق حکامهم
الخبرین جمیعا قال اذا کان ذلک فارجه حتی تلقی امامک فان الوقوف عند الشبهات
خیر من الاقتحام فی الهلکات وفی الکافی ایضا عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن
بن عیسی والحسن بن محبوب جمیعا عن سماعة عن ابی عبد الله علیه السلام قال سالته
عن رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امر کلاهما یرویه احدهما یامر باخذه
والآخر ینهاه عنه کیف یصنع قال ارجه حتی تلقی من یخبرک فهو فی سعة حتی تلقاه
وفی روایة اخری بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک وفیهما ما فی کتاب الاحتجاج
الطبرسی فی مبحث احتجاج ابی عبد الله علیه السلام روی الحرث بن المغیرة عن ابی عبد الله
علیه السلام قال اذا سمعت من اصحابک الحدیث وکلهم ثقة فموسع علیک حتی ترد علیه
علیه السلام فرده الیه وروی عن سماعة ابن مهران قال سالت ابا عبد الله علیه السلام

قال قلت يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ والاخر ينهانا عن فقال
لا تعمل منهما حتى تأتي صاحبك فتسأله عنه قال قلت لابد لنا نعمل احدهما قال
خذ بما فيه خلاف العامة وروى عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال
قلت للرضا عليه السلام تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فاعرضه
على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان ذلك يشبههما فهو منا ولذلم يكن
يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم
ايهما الحق قال اذا لم تعلم فوسع عليك بايهما اخذت وفي كتاب الاحتجاج وجدت
مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري رحمه الله لصاحب الزمان عليه السلام يسأله عن بعض
الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول للاركعة الثالثة هل يجب عليه
التكبير فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجزئه ان يقول بحول الله وقوته
اقوم واقعد وفي الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة
الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الاخر فانه روى اذا رفع رأسه من السجدة الثانية
وكبر وجلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد التعوذ تكبير وكذلك التشهد الاول
يجري هذا المجرى وبايهما اخذ من باب التسليم كان صوابا وفيه ايضا لعلي بن
مهزيار قال قرأت في كتاب عبد الله بن محمد للابي الحسن عليه السلام حلف
اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر وروى
بعضهم ان يصليهما في المحمل وروى بعضهم انه لا تصليهما الا على الارض فاعلم

كيف تصنع انت لاقتدي بك في ذلك فوقع عليه السلام موسع عليك بأية عملت
وروى شيخ الطائفة في التهذيب بسنده عن عبد الملك ابن اعين قال
حج جماعة من اصحابنا فلما وافوا المدينة ودخلوا على ابي جعفر عليه السلام
ليزوروه امرنا لهم بنهل بالحج اذا احرمنا فقال لهم تمتعوا فلما خرجوا من
عنده دخلت عليه فقلت له جعلت فداك والله لئن تجزهم بما اجزت به
زرارة لتأثمن الكوفة وليصبحن نهاكذا بافقال ردهم علي قال فدخلوا
عليه فقال صدق زرارة ثم قال اما والله لا يسمع هذا بعد اليوم احد مني
وروى بسنده عن اسمعيل الجعفي قال خرجت انا وميسر واناس من اصحابنا
فقال لنا زرارة لبوا بالحج فدخلنا على ابي جعفر عليه السلام فقلنا اصلحك الله
انا نريد الحج ونحن قوم صرورة او كلنا صرورة فكيف نصنع فقال لبوا بالعمرة
فلما خرجنا قدم عبد الملك ابن اعين فقلت له اما تعجب من زرارة قال
لبوا بالحج ولنا بابي جعفر عليه السلام قال لنا لبوا بالعمرة فدخل عليه عبد الملك ابن
اعين فقال له ان اناسا من مواليك امرهم زرارة ان يلبوا بالحج عنك وانهم
دخلوا عليك فامرتهم ان يلبوا بالعمرة فقال ابو جعفر عليه السلام يريد كل
منهم ان يسمع صلحده احدهم على فدخلنا فقال لبوا بالحج فان رسول الله صلى
لبى بالحج وفي كتاب عيون اخبار الرضا للشيخ الصدوق رحمه الله حدثنا ابي ومحمد بن
الحسن بن احمد بن الوليد رضي الله عنهما قالا حدثنا سعد بن عبد الله قال

حدثني محمد بن عبد الله المسمعي قال حدثني محمد بن الحسن المشمي انه سئل الرضا ع
يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون في الحديث بين المختلفين
عن رسول الله ص في الشيء الواحد فقال ع ما ورد فاتبعوا ما وافق الكتاب
فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فاتبعوا ما وافق نهي النبي ص
وامره وما كان في السنة نهي اعافه او كراهة هم كان الخبر الاخر خلافه بذلك
رخصة فيما عافه رسول الله ص وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ
بهما جميعا وبايتهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد
الى رسول الله ص وما لم يحدوه فرد من هذه الوجوه فردوا الينا علمه
فنحن اولى بذلك ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والثبت والوقوف
وانتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا قال مصنف هذا الكتاب
كان شيخنا محمد بن الحسن بن الوليد رضه يستضعف الراوي في محمد بن عبد الله المسمعي
راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في
كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي هذا البعض من الحديث المذكور
في عيون اخبار الرضا ع وانما افتقرنا عليه لكونه موضع الحاجة وهو انه
مسندا عن علي بن اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد
بدا من معرفته وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك وقال ع
ائت فقيه البلد اذا كان ذلك فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه

فان الحق في خلافه وفي كتاب القضاء من التهذيب ايضا روى مثله عن علي بن
اسباط وفي عوالي اللآلي لمحمد بن علي بن ابراهيم بن ابي جمهور الاحسائي روى
العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سألت الباقر عليه السلام فقلت جعلت
فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال ع
يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت يا سيدي
انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم ع فخذ بما يقول احدهما عندك
واوثقهما في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال
انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ ما خالفهم فان الحق في ما خالفهم
فقلت ربما كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن خذ
بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا
موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع اذن فتخير
احدهما وتأخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه ع قال اذن فارجه
حتى تلقى امامك فسأله انتهى ونقل عن الرسالة التي صنفها الشيخ
قطب الدين الراوندي قدس سره في بيان احوال الاحاديث اخبرنا
الشيخان محمد وعلي ابنا علي بن عبد الصمد عن ابيهما عن ابي البركات
علي بن الحسين عن ابي جعفر بن بابويه اخبرنا ابي اخبرنا سعد بن عبد الله
عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن ابن ابي عبد الله

قال الصادق عم اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فاعرضوهما علی کتاب الله
فما وافق کتاب الله فخذوه وما خالف کتاب الله فذروه فان لم تجدوهما
فی کتاب الله فاعرضوهما علی اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف
اخبارهم فخذوه وعن ابن بابویه اخبرنا محمد بن الحسن اخبرنا محمد بن الحسن
الصفار اخبرنا محمد بن عیسی عن رجل عن یونس بن عبد الرحمن عن الحسین
بن السری قال ابو عبد الله علیه السلام اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان
فخذوا بما خالف العوام وعن ابن بابویه اخبرنا محمد بن موسی المتوکل اخبرنا
علی بن الحسین السعدابادی حدثنا احمد بن ابی عبد الله البرقی عن ابن فضال
عن الحسن بن الجهم قلت للعبد الصالح عم هل یسعنا فیما یرد علینا منکم الا
التسلیم لکم فقال لا والله لا یسعکم الا التسلیم لنا قلت فیروی عن ابی عبد الله
علیه السلام شیء وروی عنه خلافه فبایهما نأخذ فقال ما خالف العوام وما وافق
العوام فاجتنبه وعن بابویه اخبرنا محمد بن موسی المتوکل اخبرنا عن الحسین
السعدابادی اخبرنا احمد بن ابی عبد الله البرقی عن ابیه عن محمد بن عبد الله
قلت لابی الحسن الرضا عم کیف نصنع بالخبرین المختلفین فقال اذا ورد علیکم
حدیثان مختلفان فانظروا ما یخالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما یوافق
اخبارهم فدعوه وذکر الشیخ الصدوق ره محمد بن بابویه فی کتاب اکمال
الدین واتمام النعمة حدثنا محمد بن محمد بن عصام رضه قال حدثنا محمد بن

یعقوب الکلینی عن اسحق بن یعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمری رضه ان
یوصل لی کتابا قد سألت فیه عن مسائل اشکلت علی فورد التوقیع بخط
مولانا صاحب الزمان علیه السلام اما ما سألت عنه ارشدک الله وفقک
لا قوله علیه السلام واما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رواة حدیثنا فانهم
حجتی علیکم وانا حجة الله علیهم وفی کتاب الرجال لابی عمرو محمد بن عبد العزیز الکشی وفی اختیار رئیس الطائفة من ذلک الکتاب
حدثنی بن منصور عن ابی عبد الله عم قال اعرفوا منازل الرجال منا علی قدر
روایاتهم عنا ابو محمد بن احمد بن حماد المروزی المحمودی رفعه قال قال الصادق
علیه السلام اعرفوا منازل شیعتنا بقدر ما یحسنون من روایاتهم عنا فانا لا نعد
الفقیه منهم حق الفقه حتی یکون محدثا قیل له او یکون المؤمن محدثا قال یکون مفهما والمفهم
المحدث قال حمدان حنظلة عن ابی عبد الله عم قال اعرفوا منازل الناس منا علی قدر
روایاتهم عنا ابو الحسن احمد بن حاتم بن ماهویه قال کتبت الیه یعنی ابا الحسن
الثالث عم اسأله عما اخذ معالم دینی وکتب اخوه ایضا فکتب الیهما فهمت
ما ذکرتما فاحمدا ابقی حیکما فی دینکما علی ما تحبان فرحبا وکل کثیر العدد فاسألا
فانهم کافوکما ان شاء الله وفی الکافی عن حمدان حنظلة قال سمعت ابا عبد الله
علیه السلام یقول اعرفوا منازل الناس منا علی قدر روایاتهم عنا وفی کتاب
الاحتجاج للشیخ العلامة الطبرسی قدس سره بسنده عن ابی محمد العسکری

عليه السلام عن الحسين بن علي عن عمر بن حنظلة قال سألته عما يستنار به وأنا
في علو مما إلى سفلة إليه حتى أرشده وهداه قال عز وجل إياها العبد
الكريم المواسي المؤاسي بالكرم منك اجعلوا إلي ملائكتي فرائحان بعد وكل
حرف عليه ألف قصر وضمنوا إليها ما يليق بها من سائر النعم وروى الأئمة
الثلاثة رضوان الله عليهم عن داود بن الحسين عن أبي عبد الله عليه السلام في رجلين اتفقا
على عدلين جعلا بينهما فحكم وقع بينهما خلاف وقضيا بعدلين واختلف
العدلان بينهما عن قول أيهما يمضي الحكم فقال ينظر إلى أفقههما وأعلمهما بأحاديثنا
وأورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت إلى الآخر وعن أبي خديجة قال بعثني أبو
عبد الله عليه السلام إلى أصحابنا فقال قل لهم إياكم إذا وقعت بينكم خصومة أو تدارى في شيء
في شيء من الأخذ والعطاء أن تحاكموا إلى أحد من هؤلاء الفساق اجعلوا
بينكم رجلا ممن عرف حلالنا وحرامنا فإني قد جعلته قاضيا وإياكم أن يخاصم
بعضكم بعضا إلى السلطان الجائر وعن أبي خديجة قال قال لي أبو
عبد الله عليه السلام إياكم أن يحاكم بعضكم بعضا إلى أهل الجور ولكن انظروا إلى رجل
منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فإني قد جعلته قاضيا فتحاكموا
إليه وروى الإمام ثقة الإسلام بسنده عن محمد بن حكيم قال قلت لأبي
الحسن موسى عليه السلام فعلت جعلت فداك أفقههم في الدين وأعلمهم بأحاديثنا
فإنا نكتفي عن الناس حتى لمجالسة ما يكون فإن المجلس لا بد أن يسأل الرجل صاحبه

الأويحضره المسئلة ويحضر جوابها فيما من آثاركم علينا بكم الحديث وبسنده عن
سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال اصطحك الله إنا نجتمع
فنتذاكر ما عندنا فما يرد علينا شيء إلا وعندنا فيه مسطور ذلك فيما ألهم الله
به علينا بكم وبسنده عن عبد الله بن سنان قال قلت لأبي عبد الله
عليه السلام يجيئني القوم فيسمعون مني حديثكم قال فما يمنعك
من أن تروي حديثا وحديثا وحديثا فجاءوه حديثا وقال أبو جعفر عليه السلام لأبان
بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وأفت الناس فإني أحب أن يرى في
شيعتي مثلك وقال الصادق عليه السلام لسلم بن أبي خيرة إنك بأرض
تغلب فإنه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روي لك فاروه عني وقال الصادق
عليه السلام لعيص بن القاسم إذا أردت حديثنا فعليك بهذا المجلس وأومى
بيده إلى رجل من أصحابنا فسألت أصحابنا عنه فقالوا زرارة أعين وقال
الصادق عليه السلام رحم الله زرارة بن أعين لولا زرارة ونظراؤه لاندرست
أحاديث أبي عليه السلام وقال الصادق عليه السلام ما أحد أحيى ذكرنا وأحاديث أبي عليه السلام
إلا زرارة وأبو بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معاوية العجلي
هؤلاء حفاظ دين الله وأمناء أبي عليهم على حلال الله وحرامه وقال
الصادق عليه السلام أقوام كان أبي عليهم يأتمنهم على حلال الله وحرامه وكانوا عيبة
علمه وكذلك اليوم هم عندي مستودع سوى أصحاب أبي عليهم حقا لله أراد الله

باهل الارض سوء اعرف بهم عنهم السوء هم نجوم شيعتي احياء و اموات يكونون
ذكرا بي عليهم يكشف الله كل بدعة ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين
وتأويل الغالين ثم كي قال الراوي فقلت فرجهم فقال فرجهم صلوات الله عليهم
ورحمته امواتا و احياء يريد العجلي وزرارة وابو بصير ومحمد بن مسلم وقال الصادق
عم لعبد الله بن ابي يعفور حيث قال له عم انه ليس كل ساعة القاك فيها ولا يمكن
القدوم ويجيء الرجل عم اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني فقال فما يمنعك
عم محمد بن مسلم الثقفي فانه قد سمع ابي وكان عنده وجيها وقال الصادق عم

قال ربما احتجنا الى الشيء فنسأل عنه فقال عليك
بالاسدي يعني ابا بصير وفي كتاب الكشي بعدة اسانيد عن الفضيل بن
شاذان قال حدثني عبد العزيز بن المهتدي وكان خير قمي رآه قال سمعت
الرضا عليه السلام فقلت جعلت فداك اني لا القاك في كل وقت فعمن آخذ
معالم ديني فقال خذ عن يونس بن عبد الرحمن انتهى ما اردنا نقله من الاخبار
الدالة على جواز العمل بخبر الواحد ولا ريب في تواتر هذا المعنى فان قيل
السيد المرتضى حيث انكر العمل بخبر الواحد فعلى اي شيء يعول في الفقه قلنا
هو ايضا يعمل بالاخبار المروية المسطرة في كتبنا قد قال ره في جواب
المسائل الساسانيات اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها
اما بالتواتر او بعلامة واماره دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة

للعلم متضيقة للقطع ولقد وجدنا اصولها موجودة في الكتب بسند مخصوص من طرق الآحاد
انتهى كلامه رفع مقامه ولا يخفى بعد ما ادعاه من تواتر الاخبار الموجبة وكتبنا من طرق

فصل في اقسام الاخبار باصطلاح المتقدمين والمتاخرين فالخبر عند
المتقدمين قسمان الصحيح والضعيف اما الصحيح فهو ما جاز العمل به بروايات
الثقات وغير المتهمين بالكذب وما يوجد في الكتب المعتمدة المعتبرة والضعيف
ما ليس كذلك والخبر باصطلاح المتاخرين على اربعة اقسام الصحيح والحسن
والموثق والضعيف لانه ان كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين
بالتوثيق صحيح ولانه ان كان اماميين ممدوحين بالتوثيق فصحيح ولانه كان
اماميين ممدوحين بدون التوثيق كلا او بعضا مع توثيق البعض الحسن
ولانه كان كلا او بعضا غير اماميين مع توثيق الكل فموثق ولانه لم يكن من
الاقسام الثلثة فضعيف ثم اعلم ان الصحيح عندنا المتاخرين صحيح عندي
واعمل به وكذا الحسن لان من مدحه قدماء الشيعة ونعتوا عنه ولم يذموه
يحصل لنا الوثوق به ولقد لم يمدحوه بالتوثيق ولكن عنده التعارض تقدم
على رواية رواية الممدوح بالتوثيق من الامامية وكذا اعمل برواية الممدوح
بالتوثيق من غير الامامية من فرق الشيعة لانه لم يعارضها رواية الممدوح من
الامامية اذا كان موافقا للاحتياط وكذا الخبر الضعيف وادعى الشيخ
في التهذيب والاستبصار والعدة الاجماع على العمل بالخبر الضعيف اذا لم

لمعارض ولم يعتبروا موافقته للاحتياط وقال في العدة روى عن الصادق عليه السلام انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روى عنا فانظروا الى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلنا عمل الطائفة بما رواه حفص بن غياث من كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام انتهى كلامه ره اقول لانم تحقق الاجماع على العمل بالخبر الضعيف وخبر الواحد ليس بحجة اذا كان مخالفا للقرآن والعجب له حاكما من المتاخرين مع انهم في اصولهم لا يجوزون العمل بالخبر الضعيف عملا بالشهرة في الفروع بكثير من الاخبار الضعيفة وقد يعتذرون ويقولون ضعفها مجبور بالشهرة مع انهم يقولون ان الشهرة ليست بحجة تنزيهة فصل في شرائط العمل بخبر الواحد الشرط الاول التكليف فلا يقبل خبر المجنون والصبي ولو كان مميزا لعموم الدليل على العمل به ودليلنا على العمل بخبر الواحد لا يشمله والشاهد الاسلام فلا يعمل بخبر الكافر والدليل عليه دليلنا على الشرط الاول والثالث الايمان واشتراطه مشهور بين المتاخرين فهو المختار عندي والشيخ ره لا يعتبر شرط مستدلا بعمل الطائفة وبروايات ثقات المخالفين من الفطحية وامثالهم واستدل المتاخرون على ما اختاروه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا الآية فصبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وقالوا الآية تبين واجب عند خبر الفاسق والفسق اعظم من عدم الايمان ويؤيد هذه الآية قوله تعالى

ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ولا ريب في ان العامل بخبر المخالفين المعتمد عليهم راكن الى الظالمين لانه لا ظلم اشد من عدم الايمان والتعجب لشيخنا العلامة واصوله اعتبر الايمان في الراوي ورجح في خلاصته الرجال قبول روايات فاسدي المذاهب الشرط الرابع العدالة وهي عند المتاخرين ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بين المتاخرين ونقل عن ظاهر جماعة من المتاخرين الميل الى العمل بخبر المجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة وقال الشيخ زه في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيما فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره اقول اختلف الاصحاب في العدالة المعتبرة في الشاهد هل عدم ظهور الفسق فعلى مذهبهم الاصل في المسلمين العدالة لان الظاهر فسقهم وذهب بعضهم الى انها هي كون ظاهره ظاهر الامانة بان يكون محافظا على الصلوات مراعيا للاوقات غير مظهر للكبائر البتة او محدثا عليها النار حتى اذا سئل عنه اهل محلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا وذهب المتاخرون الى انها ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكبائر والاصرار

على الصغير ومنافيات المروة وجعلوا طريق معرفتها المعاشرة الباطنة
والصواب عندي هو الاوسط وهو المستفاد من آثار الائمة الاطهار
عليهم وقد صنفنا في تحقيق هذا المطلب رسالة واتينا فيها بالاحاديث
الدالة على ما ادعيناه والقول الاخير على ما ذكر الشيخ ره وكان الخلاف
لم يكن من محمد وعمر بل هو من مخرمات شريك بن عبد الله القاضي
واما العدالة المعتبرة في الراوي فهي كونه ثقة اماميا فلا يجوز عندي
لنا لعمل بروايته لان يكون اماميا ولو كان ثقة للايتين المذكورتين
الدالتين على عدم جواز العمل بخبر الفاسق والظالم ولكن يحتمل
بالخبر الموثق اذا كان موافقا للاحتياط ولم يكن مخالفا للخبر الصحيح
والذي يستفاد من كلام جماعة المتقدمين من علمائنا الرجال للعدالة
المعتبرة في الراوي كونه ثقة سواء كان اماميا او غير اماميا وهو مذهب
الشيخ على ما نقلنا عنه المحاسن الضبط قال صاحب المعالم لا خلاف
لا خلاف في اشتراطه والتحقيق عندي لنا الشرط كونه غير معروف بالسهو والنسيان
لانه على هذا التقدير ينبغي الوثوق المعتبر في الراوي

في بيان معرفة

طريق العدالة قال صاحب المعالم تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة
المؤكدة والملازمة بحيث يطلع احواله ويحصل الاطلاع على سريرته
حيث يكون ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه باشتهار بين العلماء

واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من
العالم بها اقول قد ذكرنا انفا في اعتبار الملكة والمعاشرة الباطنة
من مخرمات شريك بن عبد الله القاضي ويلزم من اعتبار الملكة لتزلا
العدالة بالشهرة لانه يمكن ان يكون سبب الشهرة حسن الظاهر لا المعاشرة
الباطنة ثم قال ره وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان
اختار اولهما العلامة في التهذيب وغيره في النهاية الاكثر من غير
تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد
وهو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شأنها
اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر فان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول
العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فتغني عنه وما سوى ذلك يتوقف
الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد
على شروطه وقد اكتفى في اصل الرواية بالواحد واشتهر بينهم بعض اصحابنا
المتاخرين حتى جعل عموم المفهوم في آية النبأ كما سيجيء نظرا الى
التزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره
واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل
على نفي الزيادة على المشروط فلا نسلمه الا مجرد دعوى تمنا ولكن الشرط
في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق للمعرفة

عندهم

بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المنع على مشروطه بهذه الزيادة
المخصوصة اظهر في الاحكام الشرعية عند من يجعل لخبر الواحد حظ بين اذا كثر
شروطها يقتضي المعرفة بخصوصها على بعض الوجوه في شهادة الشاهدين
والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا
الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذي
يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط مناسب
طريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من ينكر العمل
بالقياس وحماسه على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاه عن بعض
اجر منهم لم الاكتفاء بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الشافعي
لم يعني اشتراط العدالة في الراوي على المراد من الفاسق في الاية من له
هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف
على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لتيامهما مقام
العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة الروي
لا حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة
بخبر الواحد يقتضي عدم توقف الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة
لم خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا لم مقتضاها توقف قبوله
على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلابد من حملها على ارادة الاخبار

بما سوى العدالة لان ما ذكروه وارد على قبول شهادة العدلين اذ لا علم
معه لانا نقول اللازم من قبول العدل من تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور
في مثله كيف وتخصيصها لازم لنا واقعا على تناولها للاخبار بالعدالة
من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيه بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان
النظر في الوجه الاول انما هو للقياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا
فاعلم ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد او اشتراط
التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد انتهى اقول ما ذكره من الدليل
على ما اختاره ضعيف لان تزكية علماء الرجال المنقولة عنهم ليست بشهادة
شرعية حتى يعتبر فيها التعدد وتقوم مقام العلم بالعدالة لان الشهادة
الشهادة الشرعية ليست الا التي لم تشافهه وهكذا ما استدل به
المكتفون بتزكية واحد ضعيف وما ذكر صاحب المعالم في ابطال دليلهم كلام
واما ما ذكره في ابطال ما في دليلهم فليس بحد لان العمل بالخبر لما كان موقوفا
على العلم بانتفاء الفسق فيلزم منه انه لا يجوز بالاخبار الصحيح وان
تعدد المزكون لان شهادة الشاهدين في زماننا مفقودة
لان ما نجده في كتب الرجال من التزكية ليس بشهادة لان لا يكون الا بالمشافهة
ولم نسلم كونه شهادة شرعية فلا ينفع صاحب المعالم لان اهل الرجال
في الغالب يكتفون بالتوثيق والتوثيق غير مريح في التعديل ولم قالوا

المعالم ص

الشاهد ص

نادر افلان حدل فلا يعلم لفظ العدل قابل بالملكة لان كتب التعديل والجرح
في زماننا منحصرة في كتاب الكشي والنجاشي وفهرست الشيخ وكتابي فرالرجال
او كتاب الخلاصة للعلامة وكتاب ابن داود واما الكشي والنجاشي فليس
لهما كتاب في الاصول حتى يعرف مذهبهما في العدالة والظاهر كلام الشيخ
في الخلاف العدالة بمعنى الملكة ليس من مذاهب علماء الشيعة بل هو من
مخترعات شريك بن عبدالله القاضي فتبعه جماعة من فقهاء العامة واما
الشيخ ره فمع انكاره القول بالملكة وكتاب الخلاف فقد صرح في كتاب
العدة بان الفسق بالجوارح لا سقط العدالة المعتبرة في الراوي ولكن
الخطاء في الاعتقاد والخطاء الفظيع والواقفة واما العلامة وابن داود
فقد عدلهما وجرحهما ماخوذان من الكتب المذكورة للمشايخ الثلثة اعلم انه
لا يعرف من كتب هولاء المشايخ انهم اعتبروا في المعدل التعدد نعم اطلق
في الشهادة بالعدالة البينة شهادة بانتفاء الفسق بل اجبار بعدم
الاطلاع على الفسق فظهر مما ذكرناه ضعف قول صاحب المعالم في
اعتبار التعدد في المعدل وسخافة قوله الشهادة بالعدالة بعوم بمقام
العلم فيلزم صاحب المعالم ان لا يعمل باحاديث الثقات وان كانوا
اثنان او اكثر لانه على مذهبه العادل من يكون صاحب الملكة وما ادى
ره من لزوم التناقض على تقدير عموم المفهوم قول ضعيف سخيف لان

الفاسق في الشريعة مع صحة اطلاق لفظ الفاسق عليه وهو الذي لا يكون ساترا
لفسقه بل يكون مظهرا للكبائر فيفيد هذا المفهوم انتفاء وجوب التبيين عند
اخبار من لا يصح اطلاق لفظ الفاسق عليه وعلى هذا لا يلزم التناقض
والتحقيق في الجواب عن الاستدلال بالاية ان المفهوم ليس بحجة الا اذا كان
فائدة التعليق منحصرة فيه فلولاه لزم لغوية التعليق عبثا وليس لنا دليل
يدل على الانحصار فليس معنى الاية بحجة ولو سلمنا انحصار الفائدة في المفهوم
فلا نسلم عمومه لان التعليق يصير مستحبا بانتفاء وجوب التبين عند خبر بعض
من ليس بفاسق وهم اهل بيت العصمة عليهم السلام فان قيل اذا ابطلت
القولين وحكمت بضعف دلايلهما فكيف عملك وما الصحيح عندك قلت
الذي ظهر لي من تتبع الاخبار وآثار القدماء واصحاب الائمة الاطهار جواز
العمل باخبار من يوثق به سواء حصل الوثوق من التزكية او القرائن فاما
العمل برواية من لا يوثق من الامامية سواء حصل له الوثوق به من جهة
القرائن او من جهة التزكية سواء كان المزكي واحدا او متعددا فاما العمل برواية
ابراهيم بن هاشم واحكم بصحة سنده وفسره ولم يزكوه بالثقة لان القرائن دلت
على كونه ثقة والسبب في خلاء الرجال لم يعرجوا بثقته ازلم يكن من المصنفين
واصحاب الاصول بل كان من مشايخ الاجازة وما في مصنفات المصنفين
واهل الرجال في الغالب يكفون بتوثيق المصنفين واصحاب الاصول فصل

في اختلافهم في الاصوليين في الجرح والتعديل والتحقيق فيه ذهب جماعة إلى انهما
مجردين عن ذكر السبب وصار اخرون إلى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما
وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون التعديل وعكس رابع وصاحب المعالم
بعد ما نقل هذه الاقوال قال استند واحد من هذه الاقوال إلى اعتبارات
هينة ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم من الاصحاب قائلا
بشيء منها اذ المتعرض منهم للبحث عن هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي
استوجهه العلامة رحمه هنا هو ان المزكي والجارح لما كانا عارفين بالاسباب
قبل الاطلاق والاوجب ذكر السبب فيهما وهو الذي ذهب اليه الاكثر
بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما بتحقق العدالة والجرح ومع
انتفاء ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب هذا هو الاقوى وجهه
ظاهر لا يحتاج إلى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة رحمه انتهى
اقول الاقوال كلها بمعزل عن الصواب لانها كلها مبنية على اعتبار
العدالة بمعنى الملكة والقائلون بالملكة مختلفون في الكبائر فمقتضى مذاهب
هولاء المجتهدين ان لم نشترط وافر قبول الجرح والتعديل معرفة مذاهب المعدلين
والجارحين والتوافق في المذهب وعلى هذا لا يفهم انه لا يقبل العدل
ولا جرح الجهلهم بمذاهب اكثر المعدلين والجارحين ومن نعرف مذهبه هو
شيخ الطائفة وهو منكر للعدالة بمعنى الملكة بل نسب هذا القول في كتابه

المستهل الخلاف لشريك بن عبد الله القاضي وجرى تبعه والعادل من الرواة
على مذهبه من يوثق بقوله ولم كان معتقدا غير اعتقاد الامامية ومباشرا
القبائح الاعمال فيلزم العلامة رحمه وصاحب المعالم وغيرهما عدم قبول
تعديل الشيخ وجرحه لمخالفته مذهبه لمذاهبهم وعدم القبول جرى سائر المعدلين
والجارحين للجهل بمذاهبهم ولا يلزمهما يلزمهم لان الذي اختاره هو كون
الراوي ثقة عندنا فاقبل تعديله والوثوق من التعديل والجرح قبلناه وما لم يفد
لم يقبل قال صاحب المعالم اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس يقدم
الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية القول المعدل انه لم يعلم فسقه والجارح يقول
انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا امكن تنزيله كان صادقا فيكون
والجمع اولى مما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين
طاوس قدس الله روحه انه لم كان مع احدهما رجحان يحكم التدبر
الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والاوجب التوقف مما قاله هو الوجه
اقول فكلا القولين نظرا الاول فلان دعوى اولوية الجمع غير مسلم
واما الثاني فلانه مع وجوب العمل بالراجح مع وجود الرجحان لعدم الدليل
عليه واما على ما اخترناه من ان المعتبر هو كون الراوي ثقة فان كان الجرح مزيلا
للوثوق فتعمل به والا فلا وقال صاحب المعالم اذا قال العدل حدثني فلان
لم يكف في العمل برواية على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان

ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار والدي رحمه الله وذهب المحقق
في الاكتفاء بعدل واحد حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعني
الامامية يقبل ولزم بصيغة بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره
بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول
فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان كذبه بعني نسبته الى الرواة اهل
العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراط العدالة
في الراوي لان الاصحاب لا يختلفون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل
مع انتفاء معارضة الجرح وانما يعلم الحال مع تعيين العدل وتسميته لينظر
هل جارح او لا ومع الابهام لا يومن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل
غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من الرواة وبالجملة
فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على
ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه فان العمل بالعام قبل البحث عن المخصص
اذا عرفت هذا فاعلم ان في وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الرواة
بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل رواتها وهو مجرد
عمر كاف في جواز العمل بالحديث من هذا بل لا بد من مراقبة السند والنظر
في حال الرواة ليومن من معارضة الجرح اقول بما اختاره المحقق
ههنا موافق لما اخترناه وليس موافقا لمذهب القائلين بالملكة وهو منهم

وقال ايضا صاحب المعالم لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث
ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم بغلبة ظاهر معروف واما
في الرواية من الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظ سواء كان من قراءة
في كتاب او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به وبصحة
بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية كتاب ونحوه ويحكى
عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين
خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان
الرواية بالاجازة معينين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل
منهما امد هما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له لغيره بلفظ
يدل على الواقع كاخبرني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط
لان الاجازة من العرف اخبارا اجماليا بامور مضبوطة معلومة مامون عليها
من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير
عنه بلفظ اخبرني ونحوه مع قيامه مقيدا بقوله اجازة بجوز مع القرينة فلا بأس
به ومثله آت في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم
يقع الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم لفظ قوله موضع وفاق ولم يخالف فيه من
يعتد به ثم لم يجعل من الناس اجازة وانما طورة الاعتراف لفظ نعم الراوي
اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه والباقون

على جوازه معتدا بما ذكرا لا لما ارتضى فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها
فيه ولم كانت معتدة حيث قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قراءة
حتى يزول الابهام ويعلم ان لفظ حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك
نطقه وقوله قراءة عليه يقتضي نقض ذلك فمكابرة بعد ما ثبت وهذا السيد
في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة
تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان صيغة حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك
وقراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو
الاعراف بما قراءه عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى
وقد نقل العلامة هذا الكلام عن السيد في النهاية ونظر فيه قائلا انا
نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها للفظ قراءة انه سمعه من لفظه
وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب
اليه السيد واتفاق ما عداه على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع
الاعراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتبار
فيهما واحد المعنى الثاني في الجواز الاجازة تستوعب قول الراوي بها حدثني
واخبرني وما اشبه ذلك من الالفاظ التي تفيد ظاهرا وقوع الاخبار
تفصيلا وقد جرى على ذلك جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه
حقيق هذا ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد القول بعدم

جواز الرواية بالاجازة مطلقا تعويلا على العمل بخبر الواحد حيث قال
واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمحتمل لم يروه له ذلك اجازة لما لم
وما ليس له لم يروه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه
ولم اوهم ظاهرا القول بنفي الجواز على الاطلاق الا لمن تدبر في تضاعيفها
ولا حقها يطلع على غرضه بنفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني
ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ولم كل
من صنف اصول اللغة اجاز لم يقول من قراءا الحديث على غيره من قرره
عليه فاقر به حدثني واخبرني واجراه مجرى لم يسمعه من لفظ ثم قال
والصحيح انه اذا قراءا واقر له بانه يجوز لم يعمل به اذا كان ممن يذهب
لا العمل بخبر الواحد ويعلم انه حدثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز
لم يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه فعل حدثنا واخبرنا عن
ذلك وهذا كذب لم يجز ذكر بعد هذا ان المناول وهو لم يرث فهو المحدث
غيره ويقول له فركتاب باشار اليه هذا اسماعي من فلان يجري مجرى لم يقراءه
عليه ويعترف به له فيحله بانه حدثه قال فان كان ممن يذهب لا العمل
باخبار الاحاد ولا يجوز له يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة
بتلك العبارة وقال بعد اوا كثر ما يمكن لم يدعي لم تعارف اصحاب الحديث
اثره في لم الاجازة جارية مجرى لم يقول فركتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز

بخبره

العمل عندهم على اخبار الاحاد فما الذي روى فيقول اخبرني او حدثني فلان
كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان حكم الاجازة انما هو
بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل
ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فيما عنده في هذا الوجه سواء والتفاوت
عبارته في الثاني دية عن القبول فيها حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة
وعبر هنا بما يشعر بوقوع شك منه في دلالة الاجازة على المعنى المراد
دون دلالة القراءة والامر كذلك وقد عرفته وظهر الذي يوهم ظاهر
تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة
الى العمل انما يظهر حيث لا يكون مستفادها معلوما بالتواتر ونحوه كما كتبنا اخبارنا
الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد
من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها انتهاء
اتصال الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه للمتيمن
كما لا يخفى على الذي وجه في الاستغناء عن الاجازة ربما اتى في غير ما مر ناقي وجوه
الرواية غير الذي رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من
انواع الخلل يزيد وجوه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب
وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها باذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها
على غيرها **فصل** يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط الذي يكون الناقل عارفا بما يخرج

الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومساواتها
في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب فنا على
الجواز الاصل وعدم المانع ولان التكليف بنقل الالفاظ بعينها
حرج وعسر وهما منفيان ولان اهل الالسنة مدارهم في نقل الحكايات
على النقل بالمعنى ولا يذم عليه احد احدا ولا يستلزم الكذب ولذا
خص الله سبحانه قصة واحدة بالفاظ مختلفة وتمام ما يدل ما ذكرناه ما رواه
الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الحديث
منك فاريد واتعمق قال لعلك كنت ترمد معانيه فلا بأس قال صاحب المعالم
اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواه
ترك ذكر الواسطة رأسا او ذكرها مبهمة للنسيان او غيره كقوله عن رجل
او عن بعض اصحابنا فعني قبوله خلافا بين الخاصة والعامة والاقوى
عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي رحمه الله وقال العلامة
في النهاية الوجه المنع الا اذا اعرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة
كما سيجيء محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب خال عن هذا
الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة
من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق
اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ رحمه الله لو كان ممن عرف انه لا يروي

الا عن ثقة قبلت مطلقا ولم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها
معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل
عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فاجازا حدهما
الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على ان ثقة حيث اقتصر
على نقله عن الشيخ نجيبة خرغر اشعار بالقبول معرفة عدالة الراوي كما
تقدم بيانه وهي منتفية فرموضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها
سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي
عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما
يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف فرالجواز ان يكون له خارج لا يعلمه
كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول
ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة فرالنهاية من قبول نحو مراسيل
ابن ابي عمير مما عرف الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان
العلم بعدالة الواسطة ان كان مستنده الاستقراء لم اسلمه والاطلاع
من خارج لا يفرالمحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا فرمعنى الاسناد
ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة رة ذكر فرالاحتجاج على مختاره والنهاية
ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فضعفه اولا لجهالته
ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن

يسئل عنه توقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه
حاله فلا يعرفه بفسق ولو عينه لعرفناه فسقه الذي لم يطلع العدل
وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه فرعدم قبول
تعديل مجهول العين بمجرده فيتعين ان يكون المستند عنده فرذلك
الاستقراء وحصوله فرنهاية التعدد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع
كما عرفت واما كلام الشيخ رة فيرد على اوله ما ورد على العلامة رة
وعلى اخره ان فرعمل الطائفة بتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع
ولا نعلم حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل
عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين
حاله لكان ملتبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك ومنها ان اسناد
الحديث الى الرسول صلى الله عليه وآله يقتضي صدقه لان اسناد
الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها
اخر ردية تركنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذين الوجهين
ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره انتهى كلامه اقول الذي عندي
ما اختاره شيخ الطائفة من جواز العمل بمراسيل ابن ابي عمير ومثاله
من ثقات رواة الطائفة المحقة لان جلالتهم وتقدمهم وورعهم مانعة
من النقل والرواية عن الضعيف الذي لا يعمل برواياته ويسكت

عن بيان حاله فيحصل لنا الوثوق بمن ارسل عنه ابن ابي عمير خصوصا
مع شهادة الشيخ بانه لا يرسل الا عن عدل وكذا الاصحاب كانوا
عاملين بمرسلاته وما اورد صاحب المعالم بندفع بادنى تامل

فصل في ابطال مقالة الفاضل الاسترابادي رده قال في كتابه
المسمى بالفوائد المدنية لان جميع ما في الكتب الاربعة من الاحاديث
صحيحة صادرة عن المعصومين عليهم السلام قطعا مفيدة للعلم القطع
وتمسك على ما ادعاه بوجوه ضعيفة وهذه عبارته الوجه الاول
من الوجوه الدالة على صحة احاديث الكتب الاربعة مثلا اصطلاح
قدمائنا انا نقطع قطعا عاديا بان جماعة كثيرة من ثقات اصحاب ائمتنا
ومنهم الجماعة الذين اجمعت العصابة على انهم لم يفعلوا الا الصحيح
باصطلاح القدماء صرفوا اعمارهم فرمدة تزيد على ثلثمائة سنة
في اخذ الاحكام عنهم وعرض المؤلفات عليهم والتابعون لهم
سعوهم فرطريقتهم واستمر هذا المعنى لاكثر من الائمة الثلثة قدس الله
ارواحهم الوجه الثاني انا نعلم انه كانت عند قدماء اصول
من زمن امير المؤمنين عليه السلام الى زمن الائمة الثلثة رضي كانوا يعتمدون
عليها في عقائدهم واعمالهم ونعلم علما عاديا انهم كانوا متمكنين
من استعلام حال تلك الاصول واخذ الاحكام منهم عليهم السلام

بطريق القطع واليقين ونعلم علما عاديا كانوا عاملين بما في
تلك الاصول القطع واليقين واحكام الله تعالى لا يجوز الاعتماد على ما ليس كذلك
وانهم لم يقصروا في ذلك واستمر هذا المعنى ايضا لاكثر من الائمة الثلثة
قدس الله ارواحهم فعلم من ذلك ان الاحاديث كلها صحيحة باصطلاح القدماء
الوجه الثالث ان ملتقط الحكمة الربانية وشفقة سيد المرسلين
والائمة عليهم السلام بالشيعة لا يضيع حرمان فاصلاب الرجال منهم
ويمهد لهم اصولا معتمدة يعلمون بما فيها من الغيبة الكبرى الوجه
الرابع انه تواترت الاخبار بانهم عليهم السلام امروا اصحابهم بتاليف
ما يسمعونه منهم وضبطه ونشره ليعمل بها الشيعة في زمن الغيبة واجزوا
بوقوعه الوجه الخامس انا اكثر احاديثنا موجودة اي على انهم لم ينقلوا
الا الصحيح وللعلم بوجود ما في تلك الاصول طرق حررت لها في بعض
تعريفات المعالم ان الطريق المذكور للحديث انما هو طريق للاصل
الماخوذ منه الحديث وتلك القرينة موافقه وكتاب الشيخ وكتاب من لا يحضره
الفقيه مثل كتاب الكافي ايضا عند النظر الدقيق وقد ذكر شيخنا الفقيه
الجليل الصدوق ابو عمر الكشي قدس الله سره في كتابه فقال قال الكشي اجمعت
العصابة على تصديق هؤلاء الاولين من اصحاب ابي جعفر وابي عبد الله
عليهما السلام وانقادوا لهم بالفقه فقالوا افقه الاولين ستة زرارة ومعروف

بن حزابو و برید و ابو بصیر الاسدی و الفضیل بن یسار و محمد بن مسلم
الطائفی قالوا و افقه الستة زرارة و قال بعضهم مکان ابو بصیر الاسدی
ابو بصیر المرادی و هو لیث بن البختری حدثنا الحسین بن الحسن ابن بندار
القمی قال حدثنی سعد بن عبد الله بن ابی خلف القمی قال حدثنی محمد
بن ابی عبد الله المسمعی قال حدثنی علی بن حدید و علی بن اسباط عن جمیل بن
دراج قال سمعت ابا عبد الله علیه السلم یقول اوتاد الارض و اعلام الدین اربعة
محمد بن مسلم و برید بن معویة و لیث بن البختری المرادی و زرارة بن اعین
و بهذا الاسناد عن محمد بن مرحان قال سمعت ابا عبد الله علیه السلم
الرجل ٥ یقول انی لاحدث بالحدیث و انهاه عن القیاس فیخرج من عندی فیسأل
حدیثی علی غیر تاویله انی مرت قوما لم یکلموا و نهیت قوما فکل یاول
لنفسه برید المعصیة لله تعالی و لرسوله فلو سمعوا اطاعوا الاوداعتهم
ما اودع ابی علیه السلم اصحابه لانهم اصحاب ابی کانوا زینا احیاء و امواتا
اعنی زرارة و محمد بن مسلم و منهم لیث المرادی و برید العجلی هولاء قوامون
بالقسط هولاء قوامون بالصدق هولاء السابقون اولئک المقربون
انتهی کلامه قدس سره ثم قال فی موضع اخر بعد ذکر ستة النفر هم من
اصحاب ابی علیه السلم اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح من هولاء و تصدیقهم
لما یقولون و اقروا لهم بالفقه من دون اولئک الستة الذین عدد ناهم

و سمیناهم ستة نفر جمیل بن دراج و عبد الله بن مسکان و عبد الله بن بکیر
و حماد بن عثمان و ابان بن عثمان قالوا و زعم ابو اسحق الفقیه یعنی
ثعلبة بن میمون لنا فقهاء هولاء جمیل ابن دراج و هم احداث اصحاب
ابی عبد الله علیه السلم ثم قال فی موضع اخر بعد ذکر ستة النفر هم من
اصحاب ابی ابراهیم و ابی الحسن الرضا علیه السلم اجمع اصحابنا علی تصحیح
ما یصح عن هولاء و تصدیقهم و اقروا لهم بالفقه و العلم و هم ستة نفر
اخرون دون الستة النفر الذین ذکرناهم و اصحاب ابی عبد الله علیه السلم
منهم یونس بن عبد الرحمن و صفوان بن یحیی بیاع السابری و محمد بن
ابی عمیر و عبد الله بن المغیرة و الحسن بن محبوب و احمد بن محمد بن ابی نصر
و قال بعضهم مکان الحسن بن محبوب الحسن بن علی بن فضال و فضالة
بن ایوب و قال بعضهم مکان ابن فضال عثمن بن عیسی و افقه هولاء
یونس بن عبد الرحمن و صفوان بن یحیی انتهی و اقول مستند الاجماع
الذی نقله الکشی فرجوع هذه الجماعة الروایات الناطقة بانهم معتمدون
و کل ما یروون و بهذا التحقیق ظهر علیک و انکشف لدیک ما ذکره
رئیس الطائفة و کتاب العدة من انه اجمعت الطائفة علی صحة ما یسلم
جمع من الرواة کما اجمعوا علی صحة مسانید هم میز علی رد الروایات
الناطقة بانهم معتمدون و کل ما یروون و المناخرون کالشهید الثانی

في شرح رسالة فرض درايته الحديث بكلموا على الاجماع الذي وسببه
علة تتبعهم واستجالهم في التاليفات واشتغالهم بها قبل ان يحققوا الكتاب
وساهم تصانيفهم على المقدمات المالوفة المشهورة التي توجد مصداقها
في احاديث العامة وفي رواة احاديثهم كما صرح بذلك ولده الشهيد الثاني
وقد مر نقله عنه الوجه السادس لموافقة اخبار الائمة الثلثة قدس الله
ارواحهم وصحة احاديث كتبهم ولا يقدح في ذلك اشتمال طرق كثير
منها على من تغير حاله حر الاستقامة اما بانحال المذاهب الفاسدة
او بظهور الكذب منه وطرو الاختلال عليه بعد ان كان ثقة مستقيما
ويؤيدهم ما تقدم نقله عن السيد الاجل المرتضى ره الوجه السابع
انه لو لم يكن احاديث كتبنا ماخوذة من الاصول المجمع عليها لزم ان
يكون اكثر احاديثنا غير صالحة للاعتماد عليها والعادة قاضية
ببطلان الوجه الثامن لان كثيرا مما يطرح رئيس الطائفة الاحاديث
الصحيحة باصطلاح المتاخرين ويعمل بنقايضها الوجه التاسع لان
كثيرا مما يعتمد رئيس الطائفة على طرق ضعيفة مع تمكنه من طرق اخر صحيحة
فلولا ما ذكرناه لما وقع في مثله ذلك عادة الوجه العاشر لان رئيس
الطائفة صرح في كتاب العدة وفي اول الاستبصار بان كل حديث
عمل به ماخوذ من الاصول المجمع على صحة نقلها ونحن نقطع عاده بانه

ما كذب الوجه الحادي عشر ان شيخنا الصدوق قدس سره ذكر مثل
ذلك بل اقوى منه في اوايل كتاب من لا يحضره الفقيه ونحن نقطع عاده
بانه ما كذب الوجه الثاني عشر انا قطعنا قطعا عاديا في اكثر رواة
احاديثنا بقرينة ما بلغنا من احوالهم انهم لم يرضوا بالافتراء ورواية
الحديث والذي لم نقطع في حقه بذلك انتهى كلامه اقول هذه
الوجوه كلها باطلة غير دالة على مدعاه الجواب عن الوجه الاول ان
الاجماع عند الامامية حجة مع العلم بدخول الامام المعصوم في الجماعة
وقد بينا في مبحث الاجماع ضعف طرق العلم بدخول الامام ولو سلمنا
صحة طرق العلم بدخول الامام وامكان تحقق الاجماع فهو منقول
بخبر الواحد وليس دليل على حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد ولو سلمنا
حجيته فلا نسلم حصول العلم القطعي منه بل حصوله من خبر الواحد يتبع
وايضا لا نسلم ان الصحيح على مذهب المتقدمين يفيد قطعي الصدور
عن الامام عليه السلام بل الذي يظهر من كلام الشيخ في العدة ان الصحيح
حديث رواه الثقة وكذا يستفاد من كلام ابن بابويه في الفقيه
فانه عد احاديثه في اول الكتاب صحيحة ثم ذكر في باب ما يصلي فيه
وما لا يصلي فيه من الثياب ما يدل على انه يعمل بخبر الثقات ولو اتصل
السند بالمجهول بل ولو كان مرفوعا منقطعا غير متصل وهذه عبارته

فاما الحديث الذي روي عن ابي عبدالله عليه السلام انه قال ليس لنا فيه الا رحل
والنار والسراج والصورة فمن يديه فهو حديث روى عن ثلثة من المجهولين
باسناد منقطع رواه الحسن بن عطية الكوفي وهو معروف عن الحسين بن عمرو عن
ابيه عن عمرو بن ابرهيم الهمداني وهم مجهولون برفع قال ابو عبدالله ع
فذلك ولكنها رخصة اقرتنا بها علة صدرت عن ثقات ثم اتصلت بالمجهولين
والانقطاع فرأخذ بها لم يكن محظرا بعد ان نعلم ان الاصل هو النهي وان الاطلاق
هو رخصة والرخصة رحمة وذكر وكتب الصوم فرأب صوم التطوع
ما يدل على الصحيح عنده ما صححه محمد بن الحسن بن الوليد والصحيح عند محمد بن
الحسن ما كان رواية ثقة وهذه عبارته واما جزء صلوة يوم غدير خم
والثواب المذكور فيه لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن ره كان لا يصححه
ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكل ما لم يصححه
ذلك الشيخ ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى كلامه
وما ادعى المستدل من ان الرواة عرضوا مؤلفاتهم على الائمة عليهم السلام
تم بل الحق ان العمل باخبار الثقات عند الشيعة كان جايزا فكانوا يكتفون
بها والتقية كانت مانعة من عرض المؤلفات على الائمة عليهم السلام بل كانوا يخافون
لقاء الائمة عليهم السلام بحيث لم يطلع المخالفون عليهم والتقية في زمن الائمة كانت
شديدة الا في قليل من الاوقات والجواب عن الوجه الثاني ان طلب العلم

في زمن التقية متعسر بل متعذر ولذا جوز لهم العمل بخبر الواحد ولم يسلم وجوب
طلب العلم على الحاضرين القادرين عليه فليس يفيدنا علمهم علما لان خبرهم عن
معلوماتهم خبر واحد وهو لا يفيد الا الظن والجواب عن الوجه الثالث انه
كلام لا يفيد والعلم بعد قاه ولا الظن فارسجانه بمقتضى حكمته سوغ لنا العمل
بمحكمات القرآن وبخبر الواحد في زمن غيبة الامام عليه السلام فعلى هذا لم يلزم ان يصح
خبر الاصلاب والجواب عن الوجه الرابع ان امرهم عليهم السلام الرواة بكتابة ما سمعوه
ليعمل به في زمن الغيبة لا يستلزم ان تكون مذكراتهم مفيدة للعلم وكيف يمكن ان يكون
مفيد للعلم مع كونه من اخبار الاحاد والجواب عن الوجه الخامس انها ادعاه
الكشي من الاجماع على تصحيح ما يصح عن جماعة معلومة خبر واحد ولا دليل على
العمل بالاجماع المنقول بخبر الواحد وعلى تقدير التسليم لا يفيد العلم مع ان قول
الكشي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم غير مطابق لمدعى المستدل
فان معناه ان الشيعة اتفقوا في الحكم بصحة حديث انتهى لكن هولاء ينقل
الروايات الثقات ولم يسألوا عن حال الذين نقل هولاء عنهم وحاصل
المعنى ان الشيعة كانوا عاملين بمسندات هولاء ومرسلاتهم ولا ريب
ان هذا المعنى غير موافق لمدعى المستدل وهو افادة احاديث هولاء
العلم القطعي والجواب عن السادس ان توافق الثلثة والزايد لا يفيد العلم
مع ان قول الكليني وابن بابويه ان احاديثهم صحيحة ليس نصا فيما ادعاه

بل الظاهر منه لنا احاديثهم منقوله عن الثقات وقول الشيخ في العدة صريح
في انه عامل بخبر الواحد والصحيح عنده خبر رواة الثقات وليس كلامه موافقا
لما ادعاه المستدل والجواب عن الرابع عن الخامس احاديث كتبنا ماخوذه من
الاصول والمصنفات التي اتهنا الثقات والعمل بخبر الواحد جائز لو كان
راويه ثقة وما لم يكن راويه ثقة نعمل به احتياطا ولا يلزم منه مفسدة والجواب
عن الوجه الثامن انه لا يدل على ما ادعاه وهو افادة احاديثنا العلم والسبب
في ذلك ان الشيخ قد يطرح الخبر الصحيح ويعمل بالخبر الضعيف اما لكون الخبر الضعيف
موافقا للكتاب او السنة المتواترة او الاجماع او البرهان العقلي والجواب
عن العاشر ان الشيخ ره ادعى في العدة الاجماع على جواز العمل باخبار الآحاد
التي رويت في كتبنا لكن كان راويها ثقة ولم يدع العلم بصدور احاديثنا عن
ائمتنا عليهم السلام قطعيا ليوافق قول المستدل ولكنا سلمنا موافقته للقول الآخر
فلا نسلم حصول العلم بصدقه وصدم خطاءه لانه لا دليل على عصمته
نعم قد حصل لنا من القرائن الوثوق بقوله ولكنه لم يبلغ لنا حد العلم بصدقه
وعدم خطاءه والجواب عن الحادي عشر انا لو سلمنا امتناع الكذب والخطاء
عليه فلا يحصل ايضا من قوله بصدور احاديثه عن المعصومين عليهم السلام
لانا قد بينا ان الصحيح عنده ما كان راويه ثقة لا ما كان صدوره عن امام
قطعيا كما ظنه المستدل والجواب عن الثاني عشر ان دعوى وجود القرائن

الدالة دلالة قطعيا على ان اكثر الرواة لم يفيدوا غير مسلم بل الحق لنا بالقرائن يحصل لنا
الوثوق بكثير من الروايات ولكنه لا يبلغ لنا حد العلم والقطع بعدم الافتراء بل
العلم والقطع مخصوص بمن علم الدليل القطعي عصمته **فصل** في بحث الاجتهاد
قال صاحب المعالم الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة يقال اجتهد في حمل
الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل
الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قوله للمجتهد بعض جزاياته في بعض المسائل دون
بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله ان
يجتهد فيها او لا وذهب العلامة ره في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس
والدين في عدة كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة
الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له
فيها وحينئذ فكما جاز له ذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان
كل ما يقتدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل الظن بعدم المانع من
مقتضى ما علمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع
ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور يخرج عن
الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتداء على استنباط
بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق فليس
لاحد ان يقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هو قدرته على

استنباط المسائل المسئلة امكن الالحاق حزب باب منصوص العلة ولكن الثاني
في العلم بالعلة ولكن الثاني لعدم النص عليها وعدم الجاز لنا لم يكون هو قدرة على
استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب لا الاعتبار من حيث لنا عموم القدرة
انما هو لكمال القوة ولا شك لنا القوة الكاملة البعد عن احتمال الخطأ
من الناقصة فكيف تستويان سلمنا ولكن التعويل في اعتماد عن المجتهد
المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به
واقصى ما يتصور في موضع النزاع لنا يحصل دليل ظني يدل على مساواة
التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه نقض لنا الدور لانه يجر
في مثل مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه وذلك
لا فتوى المجتهد المطلق ولئن كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه
ابتداء بالمجتهد وهذا الالحاق له بالمقلد بحسب الذات ولئن كان
بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه
ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد
ولئن شئت قلت تركت التقليد والاجتهاد وهو غير معروف انتهى
قد بينا واول الكتاب لنا الاجتهاد على مذهب الامامية باطل ساقط
عن درجة الاعتبار وقد دلت على بطلانه الايات المحكمة والروايات
المتواترة فالحق عندنا ان الظن ليس مناطا للاحكام بل مناط الاحكام

مدلول الروايات ومدلول الايات المحكمات على ما اخترناه اجتهاد والمتجزي اجتهاد
المطلق في البطلان متساويان ولا يخفى انا علمنا بالروايات ليس من حيث انها
تفيد الظن كما ظنه القائلون بالاجتهاد ولا من حيث انها تفيد العلم واليقين
كما حسبه الفاضل الاسترابادي رحمه الله من حيث دل الدليل القطعي على العمل بها
كالعمل بشهادة الشاهدين العدلين فظهر مما ذكرناه بطلان جميع ما ذكره صاحب
المعالم في هذا المقام سيما ادعاءه الاجماع في اعتماد ظن المجتهد المطلق مع كثرة
الايات وتواتر الروايات من الائمة الهداة عليهم السلام ونصوصهم قاطعة على جواز العمل
بالظن ثم قال زيادة وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال العلم
بجميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على المسائل الشرعية الفرعية والتفصيل ان
يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب
والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والصرف ومن
الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة
من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة
بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة بجمعها ويعرف موقع كل باب
بحيث يتمكن من الرجوع اليها ولئن نعلم احوال الرواة بالجرح والتعديل او بالرجوع
ولئن يكون عالما بالمطالب الاصولية من الاحكام الاوامر والنواهي والعموم
والخصوص والى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم

العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد لمن يكون ذلك بطريق الاستدلال
على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف كما يتوهمه القاصرون ولمن يعرف
شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بمدونة الامن فاز بقوة قدسية يعيسه
عن ذلك ولمن يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص
الفروع من الاصول وردّ الجزئيات للقواعد او الترجيح في موضع التعارض
اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط
معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره اليه الى آخر ما
موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات
كل ذلك بالدليل الاجمالي ولم يقدروا على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب
المتبحرين في علم الكلام وناقشهم في ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم
الاجتهاد وتوابعه لامن مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يخص
بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل
الاجتهاد لكنها قد صارت في هذا الزمان طريقا يحصل بها الدربة فيه
وتعين على التوصل اليه وما يهيج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من
توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه من الخيالات التي
تشهد البديهة بفساده والدعاوي التي تقضي الضرورة من الدين
بكذبها انتهى اقول قد بينا بطلان الاجتهاد وعدم جواز العمل

بظن المجتهد فالذي يجوز له يستفيه العامي فيفتيه هو المتفقه فالدين العارف
بمحكمات القرآن واحاديث المعصومين القادر على التمييز عند تعارضها
وتخالفها المطلع على احوال رجال اسانيدها فالفقيه محتاج اليه العامي
الفقها ليعرف المجمع عليه والشاذ النادر وما وافق العامة وما خالفهم والفقيه محتاج
الفقيه للمادة لان المتكلمون من علم الكلام لان القرآن والحديث مشتملان على الادلة
الكلامية الموجبة للايمان ولا يحتاج ايضا لمعرفة الادلة الظنية الاصولية لان الظني
لا يغني من الحق شيئا بل يكفيه الكتاب والسنة وكذا لا يحتاج له المنطق لانا نعلم ان لم يكن
معروفا عند الصحابة والتابعين لازمن المأمون خليفة المخالفين بل هو الذي
روج المنطق والفلسفة بين المسلمين قد قال جماعة من الاصوليين العاملين بالاجتهاد
والعمل الظنون ان المنطق يتوقف عليه الاجتهاد لظنهم انه حافظ الذهن من الخطأ
وهو خطأ لان اكثر المغالطات نشأت عن المنطق وكيف يمكن ان يكون المنطق
حافظا للذهن عن الخطأ في المسائل الاصولية والفقهية وغيرها مع انه
ليس للمنطق ما يحفظ الذهن عن الخطأ فيه ولا يجوز ان يكون المنطق حافظا لنفسه عن
وقوع الخطأ لانه يستلزم الدور وهو محال ومما يؤيده ما قلناه كثرة خطأ
الماهرين في المنطق في اصول الكلام واصول الفقه وعلم الفقه وغيرها
فلو كان المنطق حافظهم فلم كثر خطأهم بل التحقيق عندي من اتقى واتبع
الهدى حافظ الذهن عن الخطأ وهو نهى النفس عن الهوى فان قيل

المنطق حافظ الذهن عن الخطاء فيه لان مسائله نوعان بديهية ونظرية
فما بديهية فيحفظ الذهن عن الخطاء في نظرياته فلا يلزم دور قلنا
البديهيات ليست مسائل العلم لان الصبيان شركاء للعقلاء في ادراك
البديهيات الا ترى ان الصبي والمجنون اذا رايا دخانا ادركا ان وراءه نارا
الذهن لان مسائل المنطق هي مقدمات يستدل عليها فيه وكذا مسائل سائر العلوم
فثبت ان البديهيات ليست مسائل العلم بل البديهيات مبادي لمسائل العلوم يستدل
بها على مسائل كل علم فثبت ان معرفة مسائل اللغة ليست متوقفة على البديهيات
الحاصلة للانسان بالاضطرار لا بالاكتساب والاختيار وحافظ الذهن
عن الخطاء في الاستدلال ليس الا منع النفس عن الهوى فصل قال
صاحب المعالم اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين المختلفين
في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ آثم لان الله
تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة
وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بكان من الضعف وامّا
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد
والمخطئ غير معذور ولئن كانت مما يعيض له النظر والاجتهاد فالواجب
على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه حينئذ قطعا بغير خلاف يعبؤ
نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معين

فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في
حقه وحق مقلديه وقيل لكل مصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا
فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاوجه لا الصواب
وقد جعله العلامة في النهاية راي الامامية وهو موذن بعدم الخلاف
بينهم فيه وكيف كان فلا اري للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير
طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حجتهم على ما فيها من الاشكال اوفق
لمقتضى الحال اشهر اقوال بتحقيق المقام لكل مرام لا يجوز تغيره عما هو عليه
من وجوب لطف او حسن لقبح كحدوث العالم وصفات الصانع ووجوده
وعدله والنبوة والامامة وقبح الظلم والعبث والكذب وحسن شكر
المنعم وردّ الوديعة والانصاف وما يجري مجرى ذلك الحق فيه واحد ومن
خالفه ضال فاسق وربما كان كافرا وبما ذكرناه صرح الشيخ في العدة واما
ما يمكن تغيره بحسب المصالح فاختلف فيه العلماء قال الشيخ في العدة الاكثر
المتكلمين والفقهاء ذهبوا الى ان كل مجتهد مصيب في الاجتهاد والحكم
ثم قال رحمه والذي ذهب اليه وهو مذهب شيوخنا المتكلمين المتقدمين
والمتاخرين وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى رضه واليه كان يذهب
شيخنا ابو عبد الله لان الحق في واحد ولان عليه دليلا فمن خالفه كان مخطئا
فاسقا لا يخفى ان هذا الكلام صريح في ان مذهب الامامية غير ما نسب اليهم

العلامة في النهاية فان قيل كيف يجوز ان يكون ما ذكره الشيخ مذهبا
للامامية مع كثرة اختلافهم في الفروع فيلزم ان يكون اكثر المخلفين
فسقة قلنا ليس الامر كما توهم لان الاحكام على ما بيناه نوعان اختيارية
واضطرارية اما المكلفون بالاحكام الاختيارية وهم الذين كان احد
الاحكام عن الائمة ع متيسرا لهم فكانوا تابعين لاقوال الائمة ع ولم يكن
اختلاف بين اقوالهم الا من حيث التقية وعدم التقية واما الاحكام
الاضطرارية فالمكلفون بها الذين لم يمكنهم اخذ الاحكام عن الائمة ع
متيسرا لهم فهم اختلفوا بسبب اختلاف الروايات والحكم الاضطراري هو
العمل بمدلول الروايات فهم لم يجدوا حكم الله فيلزم ان لم يكونوا فسقة
نعم من عمل منهم بالقياس والاستحسان وغيرهما من الامارات المفيدة
للظن ولم يقتصر واعلى العمل بالروايات مع وجود الايات والروايات المتواترة
من جهة المعنى الصريحة الدالة على عدم جواز العمل بالظن فهم غير معذورين بل هم
معاقبون مواخذون لئلا يرحمهم ارحم الراحمين ببركات محمد وائمة المعصومين
الذين هم شفعاء يوم الدين عليهم السلام والصلوات مزيد رب العالمين توضيح
الكلام وتبيين المرام ان الاحكام التي يمكن التغير والنسخ فيها نوعان احدهما
الاحكام الاختيارية التي اوجب الله تعالى العلم والعمل بها حال الاختيار
وامكان الاقتباس من مشكوة النبوة والحق ان لكل قضية منه فيها حكم

معين وكل هذه الاحكام الاختيارية كانت محفوظة في مدينة العلم وحملة
تلك المدينة اثنى عشر بابا وامر الناس باتيانها واحد العلم منها والنوع
الثاني الاحكام الاضطرارية وبهذه مكلف حرج لم يمكنه الاتيان لبعد الابواب
الا لبعد المكان او لوجود التقية والخوف من اهل البغي والعدوان ونحن في هذا
الزمان مكلفون بالاحكام الاضطرارية وهي ما دل عليه الايات المحكمات
وما وصلنا من الروايات عن الثقات والتوقف والاحتياط فيما لم يرد فيه خبر
عن الثقات وليس الظن عندنا مناطا للاحكام فالعامل بمدلول الاخبار
على الوجه المنقول عن الائمة الاخيار ليس مخطئا ولم يمكن موافقا للاحكام
الاختيارية المحفوظة عند اصحاب العصمة فظهر مما قلناه بطلان القولين التصويب
والاخطاء وصحة امر هو بينهما ثم اعلم ان الشيخ والمرتضى رحمهما الله لما حسبوا
ان الشيعة في زمن الغيبة مكلفون بالنوع الاول من الاحكام وراوا ان الادلة
القاطعة على عدم جواز العمل بالظن فالشبهة عرضتهم تمكنوا فيما لم يرد فيه
المحكمات من الايات والروايات بالاجماعات وقد ذكر في بحث الاجماع
شبههم وتبينا بطلانها والاسترابادي رحمه الله شبهته عرضية حكم بصحة
جميع احاديثنا بمعنى انها صادرة قطعا عن اصحاب العصمة وقد بينا بطلان
شبهه وساير المتاخرين لما حسبوا انهم مكلفون بالنوع الاول من الاحكام
وراوا طرق العلم بها منسدة قالوا بالاجتهاد ولكن تركوا التصويب لغاية

ظهور بطلانه واختاروا الاحظاء لكون بطلانه اخفى وانا اخترت بحمد الله
تعالى خير الامور اوسطها **فصل** في التقليد قال صاحب المعالم ره والتقليد
هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد يقول مثله وعلى هذا فالرجوع
الى الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة فالاول
بالمعجزة والثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في
تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر
هذا فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان
عاميا او عالما بطرف من العلوم وعزى فخر الذكر الى بعض قدماء الاصحاب
وفقهائنا جملة منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه
بمعرفة الاجماع المحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقائع او النصوص
الظاهرة ولفرط الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد ناقل
قاطع من شيعتنا ودلالة النصوص محصورة فضعف هذا القول ظاهر
وقد حكي غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء
من غير تناكر واحتجوا مع ذلك بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل
الفقهية لكان ذلك اما قبل الواقعة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها
فلان الاجماع ولانه يودي الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر
بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لكثرة

اتصاف كل حاضر عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم
لا مجال للتوقف فيه انتهى اقول كما لا يجوز عندنا الاجتهاد بمعنى تحصيل الظن
لا يجوز التقليد بمعنى اتباع ظن المجتهد نعم يجوز للعامي المستفتي الفقيه المحدث
ويجوز الفقيه المذكور والاحوط المذكر المعتمد دليل المسئلة من الاية والرواية
وفي موضع لم يرد فيه اية ورواية يامره بالتوقف والاحتياط فان كان مراد
من قال بوجوب طلب الدليل على العامي المستفتي هذا القدر فهو حق وهو المستفاد
من اثار الائمة الاطهار عليهم السلام ولئن كان مرادهم انه يجب على العامي الاستدلال
كالمستدل الفقيه المحدث فهو باطل ظاهر البطلان ويدل على جواز الافتاء
والاستفتاء بالمعنى الذي اخترناه قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم ويدل ايضا على جواز الاستفتاء الاخبار
المتواترة من طريق المعنى وقد ذكرنا كثيرا منها في بيان جواز العمل بخبر الواحد
وشيخ الطائفة ره بعد ما نقل في العدة اختلاف علماء العامة والخاصة
في هذه المسئلة قال والذي نذهب اليه انه يجوز للعامي الذي لا يقدر على
البحث والتفتيش تقليد العالم يدل على ذلك اني وجدت عامة الطائفة
من عهد امير المؤمنين عليه السلام الى زماننا هذا يرجعون الى علمائهم ويستفتونهم
في الاحكام وفي العبادات ويثقون بهم العلماء وبها ويسوغون لهم العمل
بما يفتونهم وقد كان منهم الخلق العظيم ولم ينكر عليهم واحد من الائمة عليهم السلام

النكير عليه واحد منهم ولا ايجاب القول بخلافه بل كانوا يصوبونهم فرد ذلك
فرخ خالف في ذلك مخالفا للمعلوم خلافا ظاهرا كلامه رحمه قال صاحب
المعالم طاب ثراه وجعل الجنة مثواه والحق منع التقليد في اصول العقايد
وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح
قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره
الى المنع في هذا الاصل ذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جايز
فهل هذا الخطاء موضوع قال شيخنا ابو جعفر رضه نعم وخالفه الاكثرون
احسن رضه بانعقاد فتهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم
بكونه لا يعلم تحرر العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان
لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول لو كان كذلك
حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمواخذة فيحصل الغرض وهو سقوط
الاثم ولان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان لم يكون الحكم بالشهادة موقوفا
على الحكم بحصول تلك الادلة الشاهد منهم لكن ذلك محال ولان النبي صه
كان يحكم باسلام الاعراب من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يدل منها
بل امره بتعليم الامور الشرعية اللازمة كالصلوة وما شبهها وفي هذا الكلام
اشعار بميل المحقق للموافقة الشيخ على ما حكاه عنه اوتره وفيه مع انه ليس شرط
لان تحرر الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها

ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا
يحصل بالنظر فلذلك لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولكن
النبي صلى الله عليه والبعرض الدليل على الاعراب البعرة تدل على البعير واثر
الاقدام على المسير افسماء ذات البروج وارض ذات فجاج لا تدل على اللطيف
الخبير اقول ما نقل الشيخ عن المحقق مطلقا تقليده خطاء موضوع وما
اليه من الدليل غير موافق لما قرره بعد ما حكم بوجوب الاستدلال
على العامي في الاصول وجواز تقليده في الشرعيات قال والذي يقتضيه
في نفسي ان المقلد للمحق في اصول الديانات ولم يكن مخطئا في تقليده غير مواخذ
به وانه معفو عنه لان من لم احد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من سمع
قولهم واعتقد اعتقادهم والزم ليس لانه حجة عقلا وشرعا اقول التحقيق المعروف
فطرته والانسان يحتاج الى ادنى تنبيه والتنبيهات في القران والاحاديث كثيرة
فلا يحتاج المكلف الى معرفة التفصيلات المكلفين بل الحق ان كلام المكلفين لا يزاحم
بكلام الفلاسفة ضرره اكثر من نفعه وقد بسطنا الكلام في كون المعرفة نظرية في كتاب
حكمة العارفين فصل في صفات المفتي قال صاحب المعالم ويعتبر في المفتي الذي
يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ولم يكن عدلا مومنا وفي صحة رجوع المقلد اليه عمله
بحصول الشرايط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او بشهادة العدلين
العارفين لانها حجة شرعية ويظهر من الاصحاب هنا اختلاف فان العلامة ره

قال في التهذيب لا يشترط في المفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لعموله تعالى فاسئلوا
اهل الذكر من غير تقليد بل يجب عليه ليعلم من غلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منصبا للفتوى يشهد له الخلق
واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفي العامي
بمشاهدة المفتي متصدرا وادعيا للافتاء ولا مدعيا ولا مقبال
العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه
او مغالطا لا بد لمن يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته
وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه
والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما يرى وكلام المحقق ره هو
الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة رحمه الله
بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في
النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن
جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سوال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب
استفتاء غيره بل عدم جوازه ومع فلا بد من العلم بحصول الشرائط وما يقوم مقام
العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى رضه الموافقة لما ذكر المحقق
حيث قال للعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم
بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد ليكنه وتبحرهم في العلم الصيا

الذي ٣

ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الغيابان يقول
كيف يعلم عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم علم الناس بالتجارة
والصناعة في البلدان ولم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك
العلم بالنحو واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد
مع اتحاد المفتي ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف
فان علم استواءهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء ولو كان
بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين
وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد وحكي
عن بعض الناس القول بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب
ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم
لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع
يجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن
انتهى اقول يلزم على ما اختاره المحقق وصاحب المعالم ان لا يتيسر
للعامي استفتاء لانهما جعلا طريق معرفة المفتي منحصرا في الممارسة
وشهادة الشاهدين من العلماء فيلزم ان لا يكفي الشاهدان مجتهدين اخرين
ليشهدا على اجتهادهما فيلزم التسلسل فاما على ما اخترناه من بطلان الاجتهاد
ووجوب العمل بالروايات فعلى العامي ان يستفتي من كان مشتهرا او معروفا

بعلم التدين ورواية احاديث المعصومين عليهم السلام وبدل على ما اخترناه الاحاديث
المذكورة ولما اختلف الرواة من جهة اختلاف الرواة فيرجع الى المرجحات
المذكورة فالاحاديث التي ذكرناها انفا ولم لم يمكن فاذا راعى الترجيح فيعمل الاحاديث
فيعمل الاحاديث الدالة على انه باتي الحديثين عمل من باب التسليم وسعه وما ذهب
صاحب المعالم من قوله المرتضى موافق للقول المحقق توهم بعيد لانه والذريعة
مرجح ابطال الاجتهاد وما نقل عنه صاحب المعالم من انه معرفة صفة المفتي تحصل
من المخالطة والتواتر يدل ايضا على ما ادعيناه لانه لا يمكن معرفة كون الرجل
مجتهدا من التواتر لانه من شرط التواتر ان يكون المخبر عنه محسوسا والاجتهاد
غير محسوس ثم قال صاحب المعالم ذهب العلامة في التهذيب الى جواز
بناء المجتهد في العتوى بالحكم على الاجتهاد السابق منه من ذلك المحقق بعد
في شرائط تسويغ العتوى انه يكون المفتي بحيث اذا سئل عن مابه الحكم
في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله التي بنى عليها وقال في موضع
اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان
كان ذاكرا للدليل جاز له العتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان
ادى نظره الى الاول فلا كلام فان خالفه وجب العتوى بالاخير والاقرب
انه ما ذكره المحقق اولا وغير ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل
الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل

وليس بظاهر انتهى اقول هذه المسئلة من فروع الاجتهاد لانا نقول به نعم لو كان
مستند فتواه حديثا ثم اطلع على حديث يخالفه فيرجع ويلاحظ وجوه الترجيح
فيعمل بالراجح والا فلا قال صاحب المعالم لا نعرف خلافا في عدم اشتراط
مشافهة المفتي المفتي في العمل بقوله بل يجوز في الرواية عنه ما دام حيا احتجوا
لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحايض الى الزوج العامي اذا روى عن
المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع منه انتهى كلامه اقول لا يتم تحقق الاجماع
على رجوع الحايض الى الزوج العامي ولو سلما فاجرا حكمها في غيرها قياس هو
باطل على ما مذهبنا نعم على ما اخترناه يمكن الاستدلال على عدم وجوب المشافهة
بان فتوى المفتي رواية عن المعصومين عليهم السلام ونقل الثقة كاف في الروايات
وقال صاحب المعالم وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق
على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع وكلام الاصحاب
على ما وصل الينا رديه جدا لا يستحق بان نذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد
انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق
بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية
الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ
التقليد في الجملة على انا نقول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة
اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان

ميتا فالرجوع للفتواه فيها دون ظاهر ولو كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى
الموتى في غير البعيد من الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع
من الرجوع للفتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل حكى الاجماع فيه من بعض
الاصحاب انتهى اقول التحقيق على ما اختاره المفتي اذا لم يكن مستند
الكتاب والسنة فلا يجوز للعامي العمل به سواء كان حيا او ميتا واذا كان
مستنده الكتاب والسنة فيجوز للعامي اذا استفتى منه العمل بفتواه سواء
مات المفتي ام لم يمت بحكم الاستصحاب ولاطلاق الدليل الدال على جواز
العمل بفتوى المفتي انما الاشكال في الرجوع للفتاوى المفتي الميت بدل على
الجواز اطلاق بعض الاحاديث المذكورة الدالة على وجوب الرجوع للرواة
ولكن الاحوط الرجوع للمفتي الحي فصل في تعارض الاخبار ووجوه الترجيح
قال صاحب المعالم خاتمة في التعادل والترجيح تعادل الدليلين اي الدليلين
الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا
وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع للبراءة الاصلية
وانما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض
وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار
لانها جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند فيقال
بامور الاول كثرة الرواة فان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر

فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذا العدد الاكثر البعد عن الخطاء من الاقل ولا
كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم للاخر قوى حتى يشتهر لها التواتر المعتد للبيتين
الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب معه ظن
الصدق كالثقة والغطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق رحمه رجح
الشيخ الضابط والاضبط والعالم والاعلم محجابان الطائفة قدمت ما رواه
محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على ما ليس لحالهم
قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء واقرب
بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد
فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة
في النهاية علو الاسناد ولو كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل
كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وايضا
فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص
الرواة في الحرين وتساووا في الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات
الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشئ لان تاثير الندور فيه غير معقول
واشتراط الاتحاد والمساوات في الصفات مستدرك لان المفروض
في باب الترجيح وهو انما يكون عند تعارض احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون
مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل

اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار
الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وعلى المحقق رده
عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا
فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح ولم يوافق منه
بذلك ينبغي لنا وضع المروي لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق لانه بعيد
من الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان
صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله بترجيح اللفظ بانه
ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة في
راوي المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو مرجوح
احد هما الى يكون احد الخبرين فصيحا ولفظ الامر ركيكا بعيدا عن الاستعمال
فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة
في التهذيب اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها
ان يتأكد الدلالة في احد هما بان يتعدد جهات دلالته او يكون اقوى
ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متأكد الدلالة ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار
التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد والله خالفت
رسول الله صلى الله عليه وآله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احد هما حقيقة
وفي الاخر مجازا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازا لكن صح التجوز

اعني العلامة في احد هما اشهر واقوى او اظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر
والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احد هما على المراد منه غير محتاجة
الى توسط امر اخر ودلالة اخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس
ههنا وجوها اخر كثيرة والمعقول منها داخل فيما ذكرناه ولو كان في كلام
الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد
على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما لا تعرض فيه على الحكم وترجيح
ما يكون اللفظ اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك
بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه الاول يرجح لاترجيح الحقيقة
على المجاز والثاني لاترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التقييل
يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة
الاول اعتضاد احد هما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني
عمل اكثر السلف باحد هما فيرجح على الاخر قال المحقق ره اذا عمل اكثر
الطائفة على احد الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم
لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة
احد هما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر
العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ رحمه الاول في
احد هما لانه المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل ويستفاد منه ما لا علم

الآمنة والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول
اولى والثاني لئلا يلزم العمل بالناقل بتتبع النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف
المقرر فانه يوجب بكثرة لازاله حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل
وحجة الثاني لئلا يحمل الحديث على ما يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل
العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع
على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدير المقرر عليه وذلك
يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد
سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجيحه يقتضي تقديم
الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فيكون هذا اولى
فظاهر واما المقرر فلورود دفع توهم رفعه الناقل فيكون هذا اولى فكلتا الحجتين
لا تنهض باثبات المدعى قال المحقق رة بعد نقل القولين وحاصل الحجتين ونعم
ما قال الحي انه اما لئلا يكفي الخبران عن الرسول صلى الله عليه وآله وعن الائمة عليهم السلام
فان كان عن النبي صلى الله عليه وآله وعلم التاريخ كان المتاخر اولى سواء كان
مطابقا للاصل او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون
احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا ولئلا يكون عن الائمة عليهم السلام وجب القول
بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح منفوه هنا والنسخ لا يكون بعد
النبي صه الرابع لئلا يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف والاخر موافقا فيجمع

المخالف لاحتمال التقية فالموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت
الروايتان فالعدالة والعدد يعمل بالبعد هما فرقول العامة ثم قال المحقق رة
والظاهر لنا ما حاجة فرذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام وهو اثبات
المسئلة علمية بخبر واحد وما يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعنه فيه فضلاء الشيعة
كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحمل الا التقوى والموافق للعامة
يحمل التقية فوجب الرجوع لما لا يحمل قلنا لا نسلم انه لا يحمل الا التقوى
لانه كما جاز التقوى لمصلحة جاز اما كذلك يجوز التقوى بما يحمل التاويل مراعاة
لمصلحة جاز اما كذلك يجوز التقوى بما يحمل التاويل مما لا نعلمها
فان قال ذلك ليس من باب العمل بالحديث قلنا انما يصير على ذلك على تقدير التعارض
وحصول المرجح للعمل لا مطلقا فلم يلزم من سد باب العمل بهذا الكلام وهو ضعيف اما
اولا فلان رد الاستدلال بالخبر انما ثبات المسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا نسلم
من اثبات مثل بالخبر المعتبر من الاحاد نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته
فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل ولو كان محتملا الا
ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من حال الائمة عليهم السلام اقرب واظهر وذلك
كاف في الترجيح وكلام الشيخ عندي هو الحق انتهى كلامه رة اقول على
ما اخترناه من بطلان الاجتهاد والعمل بالظن ووجوب العمل بالروايات
لا يجوز لنا التعدي عن الترجيحات التي تضمنتها الروايات التي قدمناها

قال محمد بن يعقوب الكليني في اول الكافي فاعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا
تميز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء برائه الا ما اطلقه العالم بقوله عليه السلام
على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله فردوه
وقوله دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله عليه السلام خذوا بالمجمع عليه
فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا
احوط ولا اوسع من الامر فيه بقوله اخذتم من باب التسليم انتهى اقول
قوله رحمه الله لا يسع احدا تميز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء برائه
كلامه صحيح لا ريب فيه ولكن قوله لا نجد شيئا احوط لا اخ كلامه محل تامل
الاحتياط يقتضي الرجوع الى المرجحات المذكورة مهما امكن وتيسر ومع
اليأس من الترجيح العمل بالحديث المذكور بانيهما اخذتم من باب التسليم
وسعكم ثم لا يخفى انه توهم المحقق رحمه الله فزعم انه لا يجوز اثبات المسئلة
الاصولية بخبر الواحد توهم بعيد لانه اذا ثبت بالدليل العلمي جواز العمل
بخبر الواحد جاز ان يستدل به على المسائل الاصولية والفروعية ولا يلزم
من اثبات المسئلة الاصولية بخبر الواحد بعد ثبوت جواز العمل به مفسدة
ثم لا يخفى ان الامر بترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم قد نقل عن الائمة
عليهم السلام بعدة طرق فلا وجه لتركه باعتباره ثم المطلب الثاني
في الدراية مقدمة الدراية علم يبحث فيه عن متن الحديث وطرقه وموضوعه

الراوي والمروي وغايته معرفة ما يقبل ليعمل به وما يرد ليجتنب انتهى وكلام
يكون بالنسبة خارج في احد الازمنة الثلثة تطابقه او لا تطابقه والحديث في اللغة
ضد القديم وفي الشرع حكاية قول المعصوم او فعله او تقريره والخبر اعم منه
والحديث القدسي هو حكاية قول الله تعالى من غير القرآن وقيل قد يخص الخبر
بما جاء عن غير المعصوم وهو غلط والاثر يطلق على ما جاء عن المعصوم
وغيره ومتن الحديث هو ما يتقوم به المعنى والسند هو طرق المتن والاسناد هو
رفع الحديث الى قائله من نبي او امام ثم اعلم ان الخبر منحصر في الصدق والكذب خلافا
للجاحظ فانه اثبت واسطة بينهما لانه شرط في صدق الخبر مع مطابقته للواقع
اعتقاد المخبر انه مطابق وفي الكذب بالعكس اعتقاد عدم المطابقة والصدق على مذهب
النظام المطابق لاعتقاد المخبر والكذب ما لا يطابق اعتقاده وقوله السماء
تحتنا معتقدا ذلك وصدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب وبهذان
القولان بمعزل عن الصواب وذهب السيد المرتضى الى ان الخبر لا يتحقق الا
مع قصد المخبر لوجوه منها السابع والثلثين ومثل ذلك لا يسمى خبرا وكلامه رحمه الله
لا يخرج به ثم الخبر ان نقله جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب فهو متواتر والا فهو
خبر الواحد وقد بسطنا الكلام في شرط التواتر والدليل على جواز العمل بخبر الواحد
ثم اعلم انه لو كان جميع رجال سنده ممدوحين بالتوثيق فصحيح ولو كان بعضهم
كلا او بعضا مع تعديل البقية فحسن ولو كانوا غير امامين كلا او بعضا مع تعديل

الكل فوثق ويسمى قويا ايضا وما عدا هذه الاقسام ضعيف لا يحتج به هذا التقسيم
لا يحتج به هذا التقسيم لم يكن عند القدماء بل كان الحديث قسمين الصحيح والضعيف
فما كانوا يثقون برواية او يقطعون بصدور عن المعصوم كان عندهم
صحيحا وما لم يكن كذلك كان ضعيفا ولذا حكم محمد بن يعقوب بصحة احاديث
الكافي ومحمد بن بابويه بصحة ما في الفقيه مع انه كثيرا من احاديث الكتابين مروية
عن ليس هاما وقال الكشي اجمعت الاصحاب على تصحيح ما يصح من عبد الله
بن بكير وابان بن عثمان والاول فطحي والثاني ناووسي ثم اعلم انه يجمع بين تشتتها
اخوه اقسامه باعتبار هذا التقسيم ستة وعشرون منها ثمانية عشر لوقوع الشركة
فيها الاقسام الاربعة المذكورة التي هي الاصول وثمانية منها تختص بالضعيف
الاول من اقسام المشترك المسند وهو ما اتصل سنده مرفوعا الى المعصوم
الثاني المتصل ويسمى ايضا الموصول وهو ما اتصل اسناده سواء كان مرفوعا
الى المعصوم او موقوفا على غيره وقد يخص بما اتصل اسناده الى المعصوم او
الصحابة دون غيرهم الثالث المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم قول او
فعل او تقرير سواء كان اسناده متصلا بالمعصوم ام منقطعا بترك بعض
الرواة او ابهامه او رواية بعض رجال سنده عمن نزله فبين الاخيرين
عموم من وجه وبما اعم من الاول مطلقا الرابع المعنعن وهو ما يقال في سنده
فلان عن فلان الخامس المعلق وهو ما حذف من مبداء اسناده واحد

فاكثر ولا يخرج المعلق عن الصحيح اذا عرف المحذوف وكان قوة الساقط المعدود وهو
قسمان الاول ما ينفرد به رواية عن جميع الرواة كتفرد اهل بلد معين والثاني
ما ينفرد به بالنسبة الى جهة التاسع المدرج وهو ما ادرج فيه كلام بعض الرواة
انه منه او يكون عنده متنان باسنادين فيدرجهما فاحدهما ويترك الاسناد
الاخر او يسمع حديثا واحدا من جماعة مختلفين في حفظه بان رواه بعضهم بسند
وغيره بغيره او مختلفين في متنه مع اتفاقهم على سنده فيروي جميعا على الاتفاق
في المتن والسند ولا يذكر الاختلاف وتعدد كل واحد من الاقسام الثلثة
غير جائز الثامن المشهور وهو ما شاع عن اهل الحديث او عندهم او عند
غيرهم التاسع الغريب وهو اما غريب اسنادا او متنا معا وهو ما تفرد برواية
متنه واحد او غريب اسنادا خاصة كحديث يعرف متنه اذا انفرد برواية
واحد او غريب متنا خاصة بان اشتهر الحديث المنفرد فرواه عن تفرد
جماعة كثيرة فيصير غريبا مشهورا او العاشر المصحف التصحيف يكون في الراوي
وفي المتن والحادي عشر العالي وهو قليل الوسط مع اتصاله والثاني عشر الشاذ
وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر والثالث عشر المسلسل وهو ما
تتابع فيه رجال السند على صفة او حالة والرابع عشر المزيد والزيادة تكون
في المتن بان يروى فيه كلمة زايدة تتضمن معنى لا يستفاد من الاخر وفي الاسناد
كان يرويه بعضهم باسناد مشتمل على ثلثة رجال مثلا ويرويه بعض اخر بسند

مشتمل على اربعة رجال فهو المزيد والخامس عشر المختلف وهو الذي توجد حديثان
متضادان فى المعنى ظاهرا وطريق الجمع بينهما ذكراه فى الاصول والسادس عشر
الناسخ والمنسوخ والسابع عشر الغريب لفظا وهو ما اشتمل على لفظ خامض لبعيد
عن الفهم لقلة استعماله وقد صنف فيه جماعة من الفضلاء والثامن عشر المقبول
وهو الذى تلقوه بالقبول فخرج بالتلقى للصحة وحدها واما الاقسام الثمانية
المختصة بالضعيف فاولها الموقوف وهو ما روى عن صاحب المعصوم وقد
يطلق فيخرج صاحب المعصوم وثانيها المقطوع وهو ما جاء عن التابعين ومن
فى حكمهم وهو تابع صاحب الامام وثالثها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم
بإسقاط الواسطة او بإيهامها الرجل وبعض اصحابنا يطلق على المرسل المنقطع
والمقطوع ايضا بإسقاط شخص واحد فخرج إسناده والمعضل بفتح الضاد المعجمة
بإسقاط اكثر من واحد ورابعها المعلل وهو ما فيه اسباب خفية قادحة فيه
فى نفس الامر وظاهره السلامة منها وخامسها المدلس بفتح اللام وهو
ما اخفى علته اما فى الاسناد وهو ان يروى عمن لقيه او عاصره ما لم يسمعه منه
على وجه يوهم انه سمعه منه او يذكر شيخا ويسقط من بعده رجلا ضعيفا
او صغير السن ليحسن الحديث بذلك او فى الشيخ بان يروى عن شيخ
حديثا سمعه منه فسماه او كنيته بما سماه او كنيته غير معروف بهما وسادسها
المضطرب وهو الاضطراب اى الاختلاف بتغير فى السند مثل ان يروى تارة

عن ابيه عن جده وتارة من جده بلا واسطة وثالثة عن ثالث ويتغير فى المتن
دون السند كخبر اعتبار الدم عند تشابهه بالقرحة بجزء من الجانب فيكون حيضا
او بالعكس واختلف بسبب ذلك فتوى الفقهاء مع ان الاضطراب يمنع من العمل
بمضمون الحديث مطلقا وسابعها المقلوب وهو حديث روى بطريق فروى بغيره
بان يغلب بعض رجاله سهوا او لغرض فاسد وثامنها الموضوع والواضعون
اصناف منهم من قصد الوضع التقرب للملوك ومنهم من زعم انه وضع الحديث
حسبة وتقربا لجذب قلوب الناس للاتقياء وهو منسوب لابى الكرامية وبعض
المتصوفة ومنهم الزنادقة كابن ابى العوجاء والغلاة كابى الخطاب ويونس بن
ظبيان ويزيد الصايغ واخراهم **فصل** فى الفاظ المعدلين والمجارحين
الفاظ التعديل فلان عدل او ثقة او حجة او صحيح الحديث او متقن او ثبت
او حافظ او ضابط او صدوق او يحتج بحديثه او يكتب حديثه او ينظر فيه
او لا بأس به او شيخ او جليل او مشكور او صالح الحديث او خير او فاضل
او خاص او زاهد او عالم او ممدوح او صالح او قريب الامر والفاظ الجرح
فلان وضاع او ضعيف او غال او مضطرب الحديث او منكر او متروك
او تالف او متروك الحديث او مرتفع او متهم او واه او لا شئ او ليس بذلك
ثم اعلم ان الظاهر من كلام المتاخرين الاتفاق على ثبوت العدالة بالكلمة
الاول من الفاظ التعديل ويرد عليه ما لا يمكن دفعه وهو ان العدالة

المعتبرة في الراوي عند المتاخرين الملكة وعند المتقدمين الاصل في المسلمين العدالة
حتى يعلم فسقهم وقد قال الشيخ زكريا في كتاب الخلاف لنا قول الملكة واستدلاله بها
بالمعاشرة الباطنة في مخترعات شريك بن عبد الله القاضي فكيف يجوز للمتاخرين
لم يحكموا بعدالة الراوي بمجرد تعديل الكشي والنجاشي والشيخ الطوسي رحمهم الله
مع مخالفة مذهبهم في العدالة لمذهب المتاخرين وقول المعدل فلان ثقة او حجة
لا يدل على العدالة بطريق الاولى لانها اعم من التعديل فان قيل هذه الاقوال
اذا لم تدل على العدالة فمن اين يعرفون عدالة الراوي قلنا اخترناه واستغنينا
من الاحاديث وآثار القدماء الى المعتبر في الراوي كونه ثقة سواء حصل
الوثوق بقولهم في توثيق الموثقين او في قرائن الاحوال فمن توثيق هولاء
المشايخ ومدحهم للرواة باكثر العبارات المذكورة يحصل لنا الوثوق
بقول الرواة فنعمل بروايتهم ولا يرد علينا ما يرد على المتاخرين في التعديلات
والتوثيقات المنقولة المسطورة في كتب الرجال ليست بشهادات كما
ظن جماعة من الاصوليين ويلزم من قال بانها شهادات انه لا يثبت بها العدالة
لان المشافهة في الشهادة معتبرة فظهر بما ذكرناه ضعف قول من قال
بوجوب التعدد في المعدل من حيث ان التعديل شهادة والتحقيق ان المدح
والجرح المسطور في كتب الرجال من القرائن الدالة على كون الممدوح ثقة
والمجروح غير ثقة وقد حكم المتاخرون بالقرائن على عدالة جماعة من الرواة

منهم احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد الذي هو من مشايخ المفيد والواسطة
بينه وبين ابيه ومنهم احمد بن محمد بن يحيى العطار الذي هو من مشايخ الصدوق
والواسطة بينه وبين سعد بن عبد الله ومثل الحسين بن الوليد والواسطة
الحسن بن ابان الذي هو من مشايخ محمد بن الحسن بن الوليد والواسطة بينه وبين
الحسين بن سعيد ومنهم ابو الحسين محمد بن ابي جيد الذي هو من مشايخ شيخ
الطائفة فان هولاء لم يذكرهم في كتب الرجال توثيق ولا جرح فبقرينة الكثار
رواية فحول الفقهاء عنهم حكموا بعدالتهم وعدوا الاحاديث التي هولاء
في سندها صحيحة ويرد عليهم ان الفقهاء المتقدمين ربما اكثروا الرواية
عنهم لكونهم على ظاهر العدالة لا لكونهم اصحاب الملكة فعلى هذا حكم المتاخرين
القائلين بالملكة بعدالة هولاء هو جهة اكثار رواية المتقدمين عنهم لا وجه له
ونحن نحكم بصحة حديث في سنده ابراهيم بن هاشم ونحكم بكونه ثقة ولم نر توثيقه
في كتب الرجال بقرينة اكثار رواية الثقات عنه وكونه ممدوحا بما يأتي
من نشر حديثا لكوفيين بقم ويمكن ان نحكم بالقرائن على صحة اكثر الاحاديث
الحسان وبعض الحسان الموثق من غير الحسان ايضا ثم اعلم ان المتاخرين قد حكموا
في اصولهم بعدم جواز العمل بغير الصحيح باصطلاحهم واستدلوا على مدعاهم
بآية النبأ وهو كما ترى والعجب انهم في كتب الفروع عند فقدان الخبر الصحيح يعملون
بالحسن والموثق بل يعملون بالخبر الضعيف ايضا في الواجب والحرام معتذرين

بانه يتجر بالشهرة عندهم ليست بحجة وفي المندوب والمكروه يعلون به ولذلك
متجرا بالشهرة وكانهم تمسكوا برواية هشام بن سالم من سمع شيئا من الثواب
على شئ فصنعه كان له ولذلم يكن عملا مابلغه والتحقيق ان هذا الحديث ليس دال
على عدم عاهم وهو جواز العمل بالحديث الموثق والضعيف في المندوب والمكروه
لانه يعارض قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار لان هذه الاية تدل
على عدم جواز العمل بخبر الفاسق سواء كان فسقه بالجوارح او بالاعتقاد لان
الفسق ظلم فلابد من تخصيص الحديث بان يكون المراد منه لذخر بلغه ثواب من طريق
صحيح فصنعه كان له ولذلم يكن كما بلغه او بان يكون المراد منه لذخر بلغه ثواب من
طريق صحيح او غير صحيح من الاعمال الثابتة شرعيتها فصنعه كان له هذا ولذلم من
على مابلغه فعلى هذا لا يجوز للمحاج التمسك بهذا الحديث ولكن نحن نعمل
بالحديث الموثق والضعيف مع فقد المعارض اذا كان موافقين للاحتياط

فايدة في ذكر بعض الاشتباهات الواقعة في اسماء الرواة وطرق التمييز
قال الشهيد الثاني في دراية ان اتفقت اسماؤهم واسماء ابائهم فصاعدا
واختلف اشخاصهم سواء اتفق في ذلك اثنان منهما او اكثر فهو النوع الذي
يقال له المتفق والمفترق اي المتفق في الاسم المفترق في الشخص وذلك
كرواية الشيخ ره وهي سبعة عن الشيخ عن احمد بن محمد ويطلق فان هذا الاسم
مشترك بين جماعة منهم احمد بن محمد بن عيسى واحمد بن خالد واحمد بن محمد بن

واحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد وجماعة اخرون جرا فاضل اصحابنا في تلك الاعصر
ويتميز عند الاطلاق بقرائن الزمان فان المروي عنه لذكر ان فهو الشيخ في اول
السند او ما قاربه فهو احمد بن محمد بن الوليد ولذكان في اخره مقارنا للرضا ع
فهو احمد بن ابي نصر البزنطي ولذكان في الوسط فالاغلب لذ يريد به احمد بن محمد بن
عيسى وقد يراد غيره ويحتاج في ذلك الى فضل قوة وتمرس واطلاع على الرجال
ومراتبهم ولكنه مع الجهل لا يضر لان جميعهم ثقات والامر في الاحتجاج بما رواته
سهل اقول يحكم بصحة الحديث وحجيته لذ علم لذ الراوي احد الثلثة او احمد بن
محمد بن خالد ولذ لم يعلم فلا يحكم ثم قال وكرواياتهم عن محمد بن يحيى مطلقا وان يضم
مشترك بين جماعة منهم محمد بن يحيى العطار القمي ومنهم محمد بن يحيى الخزاز بالخاء المعجمة
والزاء قبل الالف وبعد الواو محمد بن يحيى بن سليمان الخفي الكوفي والثلثة ثقات
ويتميزهم بالطبقة فان محمد بن يحيى العطار في طبقة مشايخ ابي جعفر الكليني فهو المراد عند
الاطلاق في اول السند محمد بن يحيى والاخيرين روى عن الصادق عليه السلام فيفترقان
بذلك وكاطلاقهم الرواية عن محمد بن قيس فانه مشترك بين اربعة اثنان ثقتان
وهما محمد بن قيس الاسدي ابو نصر ومحمد بن قيس البجلي ابو عبدالله وكلاهما روى
عن الباقر والصادق عليهما السلام وواحد ممدوح غير موثق وهو محمد بن قيس
الاسدي ولم يذكروا غيره روى وواحد ضعيف وهو محمد بن قيس ابو احمد روى
عن الباقر ع خاصة وامر الحجة بايطلق فيه هذا الاسم مشكل والمشهور بين المتاخرين

مطلقا

رد روايته حيث يطلق مطلقا نظرا الى احتمال كونه الضعيف قال الشهيد الثاني
في درايته والتحقيق في ذلك ان الرواية لو كانت من الباقر عليه السلام فهو مردود لانه
ح من الثلثة الذين احدهم الضعيف واحتمال كونه الرابع حيث لم يذكر طبقته
ولو كانت الرواية عن الصادق عليه السلام فالضعف منتف عنها لان الضعيف
لم يرو عن الصادق عليه السلام كما عرفت ولكنها محتملة لان يكون من الصحيح لو كان هو احد
الثقتين ويحتمل على البعد ان يكون هو الممدوح فيكون الرواية من الحسن فيشكل قبول
الحسن في ذلك المقام وعدم رفسه لذلك فانه ما غفل عنه الجميع وردوا بسبب
الغفلة روايات وجعلوها ضعيفة والامر فيها ليس كذلك انتهى كلامه وفيه
نظر لان حكمه بعدم رواية الضعيف عن الصادق عليه السلام حكم بلا دليل لان
شهادة النجاشي على رواية عن الباقر عليه السلام ليست شهادة على عدم رواية عن
الصادق عليه السلام فالحكم بكون الحديث حسنا لانه روى عن الصادق عليه السلام لا وجه له
ثم قال وكرواياتهم عن محمد بن سليمان فانه ايضا مشترك بين محمد بن سليمان الديلمي
الجهم الثقة العين وبين محمد بن سليمان الاصفهاني وهو ثقة ايضا وبين محمد بن سليمان
الديلمي وهو ضعيف جدا لكنه لا ول متاخر عن عهد الائمة عليهم السلام والثاني
روى عن الصادق عليه السلام فيتردد ان بذلك والثالث لم اقف على توثيقه وترد
الرواية عند الاطلاق بذلك وكرواياته الكليني فانه في محمد بن اسمعيل عن الفضل
بن شاذان وامر محمد بن اسمعيل هذا ملتبس لان الاسم مشترك في الظاهر بين ثقة

رجال ذكرهم الاصحاب فركتب الرجال وهم محمد بن اسمعيل بن زنبع الثقة الجليل
ومحمد بن اسمعيل الزعفراني وهذان وثقتهما النجاشي ومحمد بن اسمعيل الكناني ومحمد بن
اسمعيل الجعفري ومحمد بن اسمعيل الضبي ومحمد بن اسمعيل البلخي وكلهم مجهولو الحال
والاول لا يتجه ارادته هنا مع وجوه احدها ان الفضل بن شاذان دون ابن بزيع
في الطبقة لان الفضل لم يدرك الشيخ فركتب الرجال الا في اصحاب ابي الحسن الثالث
عليه السلام وربما احتمل من كلام النجاشي ان يكون روى عن ابي جعفر الثاني عليه السلام ومحمد بن
اسمعيل ذكر في اصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام قال النجاشي وادرك ابا جعفر الثاني
عليه السلام ومما يوضح هذا الوجه انه لم يوجد قط رواية عن محمد بن اسمعيل بن زنبع
بالتصريح عن الفضل بن شاذان بعد التتبع والاستقراء وثانيها انه روى
في الكافي عن ابن زنبع اخبارا كثيرة بواسطتين لانه روى عن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد عنه وهذا ينافي الرواية عنه مرة بواسطة بحسب العادة قطعا وثالثها ان
وفاة محمد بن اسمعيل بن زنبع كانت في زمن ابي جعفر الثاني عليه السلام فكيف يتصور
لقاء الكليني له وبالجملة فاحتمال ارادته هنا اوضح فالانتقاء من لفظتين واما
الثاني والثالث فكذلك لان البرقي يروي عنه في اسانيد كثيرة بالواسطة والاعراف
متقدم ايضا فانهم ذكروا انه ادرك اصحاب ابي عبد الله عليه السلام فلم يبق الا احتمال
كونه من المجهولين ويحتمل كونه غيرهم بل هو اقرب فان الكشي ذكر في ترجمة الفضل بن
شاذان حكاية عنه وقال ذكر ابو الحسن محمد بن اسمعيل البندقي النيسابوري

ولا يخفى والتزام صاحب الكلام المبحوث عنه للرواية عن الفضل بن شاذان من
الدلالة على الاختصاص به ونقل الحكاية عن الرجل المذكور يوذن بمخوذ ذلك فضعف
كونه هو وفي فهرست الشيخ حكاية عنه ايضا ذكرها في ترجمة احمد بن داود القزاري
وقال في مصدر الحكاية ذكر محمد بن اسمعيل النيسابوري ثم اعلم ان صاحب المنتقى بعد
ما اتى بالوجوه المذكورة ورجح كون الرجل المبحوث عنه النيسابوري المدعو
بالبندقة قال حال هذا الرجل مجهول ايضا اذ لم يعلم له ذكر الا بما رايت فليس في هذا
النعتين كثير فايدة فلعل في اكثار الكليني من الرواية عنه شهادة بحسن حاله
فعد السند المشتمل عليه حسنا والتحقيق عندي ان اكثار رواية الكليني الجليل القدر
عنه شهادة على كونه ثقة فالسند على هذا صحيح وبهذا الوجه حكم المتاخرون
على ما بيناه بصحة سند فيه احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد او احمد بن محمد بن يحيى
العطار او الحسين بن الحسن بن ابان او على بن ابي جيد مع انه لم يذكر لهم في كتب
الرجال توثيق ولذا اتفقت الاسماء خطا واختلفت نطقا والمختلف هو
النوع الذي يقال له المولتف والمختلف مثاله جرير بالجيم والراء وجرير بالحاء
والراء المهملتين ويريد الاول بالباء والراء والثاني بالياء المثناة والزاء
وسان بالنون بعد الباء وسان بالياء بعد الباء وبشار بالشين بعد الباء
وبسار بالسين بعد الياء المثناة وحنان بالنون بعد الحاء وحيان بالحاء
بعد الياء ويمكن التمييز بين هذه المتفقات خطا بمعرفة الاباء ومعرفة الطبقات

وقد يحصل الاتفاق والاختلاف في النسبة والصنعة وغيرهما كالهمداني
بسكون الميم والدال المهملة نسبة لهمدان قبيلة وهمدان بفتح الميم والذال
المعجمة اسم بلدة فمن الاول محمد بن الحسين بن ابي الخطاب ومحمد بن الاصبغ وسندي بن
عيسى ومحفوظ نصر وخلق كثير ومن الثاني محمد بن علي الهمداني ومحمد بن موسى ومحمد بن
علي بن ابراهيم وكيل الناحية وابنه القاسم وابوه علي وجده ابراهيم وابراهيم بن محمد
وعلي بن المسيب وعلي بن الحسين ومثل الخزاز براء مهملة وزاء والخراز براء معجمة ثم
ومثل الخياط بالخاء المهملة والنون والخياط بالخاء المعجمة والياء ولذا اتفقت الاسماء
خطا ونطقا واختلفت الاباء نطقا مع اتيانها خطا او بالعكس وهذا النوع الذي قال
له المشابه فالاول لمحمد بن عقيل بفتح العين ومحمد بن عقيل بضمها والثاني كثير بن
بن النعمان وسريح بن النعمان الاول بالشين المعجمة والحاء المهملة والثاني بالسين
المهملة والجيم ومن المهم فريدا الباب معرفة طبقات الرواة فائدة اعلم ان اصحاب
الكتب القديمة من الاصول والمصنفات كانوا يوردون الاخبار المتعددة في
المعاني المختلفة بطريق واحد فيذكرون السند متصلا على وجه ليس فيه التباس ثم
يحملون فروعا اعتمادا على التفصيل اولا فلما اراد غيرهم تحويل تلك الاحاديث
وتوزيعها على الابواب غفلوا عن كيفية الترتيب السابق فوقع الالتباس وتقطعت
تلك الاخبار ووقع الاجمال في بعض واتهاد وقع الاضمار فيما لا مرجع له بحسب
الظاهر وقد وقع من الشيخ في بعض الاسناد ما يوهم القطع والارسال مع انه ليس في الواقع

كذلك كما ورد في بعض الاخبار ما صورته هكذا اخبرني الشيخ المفيد ره عن
ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا
عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن شهاب قال سالته عن ابن عشر
سنين يحج قال عليه السلام اذا احتلم الحديث وحيث لا مرجح لغير سالمة يتوهم القطع
في الرواية ولكل بعد التتبع التام والرجوع الا اصل الماخذ وهو كتاب
الكافي يعلم عدم القطع لانه قد ورد في هذا الحديث هكذا عدة من اصحابنا
عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن شهاب عن ابي عبد الله عليه السلام
في رجل اعتق عشية عرفة وساق الحديث بلا لفظ قال وسالته عن ابن عشر
سنين فيعلم كون الضمير راجعا الى ابي عبد الله عليه السلام ومنه ما اورده الشيخ
هكذا سمع من عبد الملك عن ابي عبد الله ع قال لو ان مملوكا حج عشر
كان عليه فريضة الاسلام اذا استطاع اليه سبيلا ولا يخفى لغير راوي الشيخ
عن سمع ظاهرا الارسال اذ ليس هو راويا عنه ولكن بعد التتبع والرجوع الى
وهو الكافي المذكور فيه الحديث هكذا عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن
الحسن عن عبد الله بن عبد الرحمن الاصم عن سمع عن عبد الملك عن ابي عبد الله
عليه السلام قال لو ان غلاما وساق الحديث فعلم لغير الرواية فيه مرسلة قال صاحب
المنتقى بعد ذكره وقوع الاغلاط في الاسناد بسقوط بعض الوسايط ثم اعلم
كثرة الغلط في الاسانيد باسقاط بعض الوسائط على الوجه الذي قررناه

فقد كثر ايضا بمثل ذلك وهو زيادة بعض الرجال فيها على وجه ترادف به
بعض طبقات الرواية ولم ار من تفطن له ومنشا هذا الغلط انه يتفق
في كثير من الطرق تعدد الرواة للحديث في بعض الطبقات فيعطف
بعضهم على بعض بالواو وحيث ان الغالب في الطرق هو الوحدة
ووقوع كلمة عن في الكتابة بين اسماء الرجال مع الامحال السبق للذهن ما هو الغالب فتوضع كلمة عن في الكتابة موضع واو العطف وقد رأيت
في نسخة التهذيب التي عندي بخط الشيخ ره في عدة مواضع سبق فيها القلم
لاثبات كلمة عن في موضع الواو ثم وصل بين طرفي العين وجعلها على صورة
واو او التبس ذلك على النساخ فكتبتها بالصورة الاصلية في مواضع
الاصطلاح وما ذلك في النسخ المتعددة ولما راجعت خط الشيخ فيه تبينت
الحال وظاهر ان ابدال الواو بعن يقتضي الزيادة التي ذكرناها فاذا كان
الرجل ضعيفا ضاع الاسناد فلا بد من استفراغ الوسع في ملاحظة هذا
وعدم القناعة بظواهر الامور قال ومن المواضع التي اتفق فيها الغلط
مكررا رواية الشيخ عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد
الرحمن بن ابي نجران وعلي بن حديد والحسين بن سعيد فقد وقع بخط الشيخ
في عدة مواضع شك واحتمال لكثرة تكرر هذا الاسناد في كتب الحديث
والرجال ثم قال وقد اجتمع الغلط بالنقيصة والزيادة في رواية سعد عن

الجماعة المذكور من بخط الشيخ ره في اسناد حديث زراره عن ابي جعفر ع
فيمن صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر هو بمكة او غيرها انه قال يصلي ركعتين قال الشيخ
ره رواه باسناده عن سعد بن عبد الله عن ابن ابي نجران عن الحسين
بن سعيد عن حماد مع لم سعدا انما روى عن ابن ابي نجران بواسطة احمد بن
محمد بن عيسى انتهى كلامه فايده في بيان ما ذكره الشيخ فراجع كتابه التهذيب
والاستبصار وما يستفاد منه اعلم ان الشيخ ره قد ذكر في التهذيب بهذا اللفظ
قال محمد بن الحسن بن علي الطوسي كنا شرطنا في اول هذا الكتاب ان نقتصر على
ايراد شرح ما تضمنته الرسالة المقنعة ولم نذكر مسئلة مسئلة ونورد فيها
الاحتجاج من الظواهر والادلة المفضية الى العلم ونذكر مع ذلك طرفا من
الاخبار التي رواها مخالفونا ثم نذكر بعد ذلك ما يتعلق باحاديث اصحابنا
رحمهم الله ونورد المختلف في كل مسئلة منها والمتفق عليه ووفينا بهذا الشرط
في اكثر ما يحتوي عليه كتاب الطهارة ثم انا رأينا ان في ذلك حرجا بهذا البسط عن
الغرض ويكون مع هذا الكتاب سورا عن مستوفى فعدلنا عن هذه الطريقة
الى ايراد احاديث اصحابنا المختلف فيه والمتفق عليه ثم رأينا بعد ذلك
ان في استيفاء ما يتعلق بهذا المنهاج اولا من الاطناب فيخرجه فرجعنا وابرزنا
من الزيادات ما كنا اخللنا به واقتصرنا في ايراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف
الذي اخذنا الخبر من كتابه او صاحب الاصل الذي اخذنا الحديث من اصله واستوفينا

غاية جهدنا ما يتعلق باحاديث اصحابنا المختلف فيه على ما شرطناه واول
الكتاب واسنادنا التاويل فرجعنا على الخبرين واوردنا المتفق منهما ليكون
ذخرا وملجاء لمن يريد طلب الفتيا من الحديث والان فحيث وفق الله للفراغ من
هذا الكتاب نحن نذكر طرق التي نتوصل بها الى رواية هذه الاصول والمصنفات
ونذكرها على غاية ما يمكن من الاختصار لتخرج الاخبار بذلك عن حد المراسيل
وتلحق بباب المسندات ولعل الله ان يسهل لنا الفراغ لنا نقصد بشرح ما كنا
بدانا به على المنهاج الذي سلكناه ونذكره على الاستيفاء والاستقصاء ثم
ذكر الطرق التي اراد ذكرها فلما فرغ منها قال قد اوردت جملا من الطرق الى هذه
المصنفات والاصول والتفصيل ذلك يشرح يطول هو مذكور في الفهارست
المصنفة في هذا الباب للشيوخ رحمهم الله حيث اراد فاخذه من هناك وقد ذكرناه
نحن مستوفى في كتاب فهرست كتب الشيعة انتهى كلامه اعلى الله مقامه وذكر في اخر الاستبصار
ما هذا لفظه قد اجبتكم ايدكم الله لما سالتم من تجريد الاخبار المختلفة وترتيبها على
كتب الفقه التي اولها كتاب الطهارة واخرها كتاب الديات وافردت كل باب على حدة
اما جميع ما روى فيه لم كانت الاخبار قليلة ولم كان ما يتعلق بها ذلك الباب كثيرا
جدا اوردت طرفا منها واحلت بالباقي على الكتاب الكبير وكنت سلكت في اول
الكتاب ايراد الاحاديث باسانيدها وعلى ذلك اعتمدت في الجزء الاول
والثاني ثم اختصرت في الجزء الثالث وعولت على الابتداء بذكر الراوي الذي

في بيان الكنى والالقاب التي يعبر بها عن الرسول والائمة عليهم السلام فالاخبار منها
ابو القاسم كنية رسول الله صلى الله عليه وآله ويستعمل ذكرا في المهدي عليه السلام وفي الاخبار
غالبا ومنها ابو الحسنين كنية خاصة بعلي امير المؤمنين عليه السلام ومنها ابو محمد كنية مشتركة من
الحسن بن علي وبين علي الحسين زين العابدين وبين الحسن بن علي الزكي العسكري وان
كان الغالب في الاخبار ارادة الاخير ومنها ابو عبد الله كنية مشتركة بين الحسين بن
علي عليه السلام وبين جعفر بن محمد الصادق عم الاول المعروف من الطلاق في الاخبار
الاخير ومنها ابو ابراهيم كنية مختصة بموسى الكاظم عم ومنها ابو الحسن كنية مختصة بالاضافة
عم ومنها ابو جعفر كنية مشتركة بين محمد الباقر وبين محمد الجواد هم لكن الغالب مع الاطلاق
في الاخبار الاول وكذا لو قيد بالاول ومع التقييد بالثاني فالثاني ومنها ابو الحسن
كنية مشتركة بين علي بن ابي طالب وبين علي الحسين وبين موسى بن جعفر الكاظم
وبين علي بن موسى الرضا عم وعلي بن محمد الهادي عليهم السلام والغالب مع الاطلاق
في الاخبار الكاظم عليه السلام وكذا اذا قيد بالاول واذا قيد بالثاني فالرضا عم
وبالثالث فعلي الهادي عليه السلام وقد يخص المطلق باحدهم مع القرينة واما الالقاب
فالعالم والشيخ والفقيه والعبد الصالح هو الكاظم عم وربما اطلق الشيخ على الصادق
وكذا الفقيه والمراد بالحسنين الحسن والحسين عم من باب التغليب وبالمجتبى الحسن بن
علي عم وبالباقر محمد بن علي وبالصادق جعفر بن محمد وبالكاظم موسى وبالتقي بالنا
المثناة محمد بن علي وكذا الجواد وبالهادي والنقي بالنون والرجل الماضر وضما

٢ ٧ اذا فرغت الحديث من كتابه او اصله عطف الراوي عند الفراغ من الكتاب جملة من الاسانيد
يتوصل بها الى هذه الكتب والاصول حسبما علقه في كتابه تهذيب الاحكام
ثم بعد الفراغ منه ذكر الكتب التي اراد ذكرها قال فقد اوردت جملة من الطرق
لهذه المصنفات والاصول والتفصيل ذلك شرح يطول وهو مذكور في
الفهارست للشيوخ فمن اراده وقف عليه من هناك انشاء الله تعالى انتهى كلامه والمستفاد
منه ان للشيخ طرقا كثيرة غيرما في الكتابين مذكوره في فهارست الرجال وربما كانت
اصح واوضح من الطرق التي هي فيها كما لا يخفى على من له اطلاع في الفن وكثير اثر
ايراد بعض الطرق ولو كانت ضعيفة او مجهولة على غير اما تحصيلا لعلو السند في
الرواية لانه امر مطلوب مرغوب اليه فالعدول عن الطرق الصحيحة لغيرها
في الكتابين مع التعليق غير مقرب بعد معرفة الحكم في التعليق واعطاء القاعدة
فيها وانما يكمل الامر حيث يذكر السند كله ولا يعلم اخذ الرواية من الكتب
المشهورة ام غيرها كرواية مثلا عن الحسين بن الحسن بن ابان عن الحسين
بن سعيد الخ ولم نعلم ان الحديث ماخوذ من كتب الحسين بن سعيد ام من غيره
ويفقد العلم بذلك والما فيما نحن فيه فحيث لم يعهد لابن ابان رواية الا عن كتب
الحسين بن سعيد ولم يكن كتب يحتمل الاخذ منها ولا في باقي الوسايط من
يحتمل الاخذ منه تعين الاخذ من كتب ابن سعيد مؤيدا بورود الرواية الواحدة
عنه نادرة مستقلة بالحسين واخرى مبدوا به فيها كما لا يخفى على من استقرى

العسكري والصادق ايضا نادرا عن محمد وبالزكي والعسكري والطيب الطاهر
ابي الحسن بن علي والصاحب وصاحب الزمان وصاحب الدار والقائم والغريم
والمهدي والهادي وصاحب الناحية والحجة والخلف والمنتظر والغائب للامام
الثاني عشر الغائب عم **فائدة** في تاريخ ولادة الرسول صلى الله عليه واله
والائمة عليهم السلام وتاريخ وفاتهم وما يلحق ذلك مرجع معرفة اصول الشيعة فان لذلك
مدخلا عظيما في التمييز بين الطبقات ولادة رسول الله صلى الله عليه واله ووفاة
ولد رسول الله صلى الله عليه واله يوم الجمعة بمكة في شعب ابي طالب عم في دار محمد بن يوسف
في الزاوية القصوى عن يسارك وانت داخل الدار بعد طلوع الفجر وقيل عند
الظهر سابع عشر شهر ربيع الاول عام الفيل وقيل لاثنى عشر مضت من الشهر
والاول هو المشهور وهو الذي ذهب اليه الشيخ في التهذيب قال محمد بن يعقوب
في الكافي انه حملت به آمنة بنت وهب في ايام التشريق في منزل ابيه عبد الله
بمنى عند جمرة الوسطى وهذا على الظاهر خلاف ما ثبت في الشرع وقد اول ان
ايام التشريق غير ايام التشريق المشروعة لانها حدثت بعد الاسلام وصدع
صلى الله عليه واله بالرسالة في اليوم السابع والعشرين من رجب بعد اربعين سنة
ثم هاجر الى المدينة ومكث فيها عشر سنين وقبض بالمدينة مسموما يوم الاثنين
لليلتين بقيتا من صفر سنة احدى عشرة من الهجرة وعمره الشريف ثلث وستون
سنة وقيل قبض لاثنتي عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الاول في السنة المذكورة

وهو ما اختاره محمد بن يعقوب في الكافي وتوفي ابوه عبد الله بن عبد المطلب ع
وهو ابن شهرين وقيل مات ابوه قبل تولده وقيل مات بعد سبعة اشهر من ولادته
وقيل بعد مضي سنين وماتت امنة وهو ابن اربع سنين وقيل ست سنين ومات
عبد المطلب وللنبي صلى الله عليه واله نحو من ثمان سنين وتزوج خديجة وهو ابن
بضع وعشرين سنة فولد منها قبل مبعثه القاسم ورقية وزينب وام كلثوم
وبعد المبعث الطيب والطاهر وفاطمة وروي انه لم يولد له بعد المبعث الا
فاطمة عم وماتت خديجة حين خرج رسول الله صلى الله عليه واله من الشعب وكان
ذلك قبل الهجرة بسنة وقيل بعد ثلثة ايام وكان للنبي صلى الله عليه واله حين ذاك خمسة وخمسون
سنة وثمانية اشهر واربعة وعشرون يوما فلما فقد رسول الله صلى الله عليه واله
خديجة المقام بمكة ودخله حزن شديد حتى بعث الله اليه لفرج حزنه الملك
الهما فليس لك ناصر بعد ابي طالب وامره بالهجرة تاريخ ولادة امير المؤمنين عم
ووفاته ولد عليه السلام بمكة في البيت الحرام يوم الجمعة بعد عام الفيل وهو مولد الرسول
صلى الله عليه واله بثلثين سنة لثلث عشرة ليلة خلت من رجب وقيل سابع شهر
شعبان المعظم وقيل الثالث والعشرين منه ولم يولد قبله ولا بعده مولود في البيت
الحرام اكراما من عند الله عز وجل وكفاه بهذا فضيلة وشرفا ابن ابي طالب بن
عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وهو ووالد رسول الله صلى الله عليه واله اخوان لابوين
واما عليه السلم فاطمة بنت اسد بن هاشم وهو وهم واخوته اول هاشمي ولد هاشميين

وقبض عليه السلام بالكوفة قتيلا ليلة الجمعة وقيل ليلة الاحد لتسع ليال بقين من شهر رمضان
سنة اربعين من الهجرة وله اذ ذاك ثلث وستون سنة وبقي بعد النبي صلى الله
عليه وآله ثلثين سنة ودفن بالغري من نجف الكوفة تاريخ ولادة فاطمة ع ووفاتها
قيل ولدت ع بعد مبعثه بها بخمس سنين في العشرين من شهر جمادي الاخرة وقبض
النبي صلى الله عليه وآله ولها ثمان عشرة سنة وسبعة اشهر وتوفيت ولها ثلث
وعشرون سنة في ثالث جمادي الاخرة وقيل ثالث شهر رمضان وقيل قضت
ولها ثمان عشرة سنة وخمسة وسبعون يوما وبقيت بعد ابيها خمسة وسبعين يوما
وقيل اربعين وقيل دفنت بين القبر والمنبر وقيل في منزلها وقيل في البقيع صلوات
عليها تاريخ ولادة الحسن بن علي عليه السلم ووفاته ولد الامام الحسن الزكي عليه
السلم بالمدينة يوم النصف من شهر رمضان من سنة اثنين من الهجرة
وقيل ثلاث منها وقبض بها مسموما يوم الخميس سابع عشر من شهر صفر وقيل يوم
السابع منه سنة تسع واربعين من الهجرة وقيل ثمان واربعين او خمسين منها وكان
سنه ع ثمانية واربعون سنة وكانت خلافته عشر سنين تمتة زوجته جعدة
بنت الاشعث بن قيس عليها اللعنة ودفن بالبقيع رحمة الله عليه وبركاته
تاريخ ولادة الحسين عليه السلم ووفاته ولد الامام الحسين ع بالمدينة في الخامس
من شهر ربيع الاول من سنة ثلث من الهجرة وقيل يوم الخميس ثالث عشر من
شهر رمضان وقيل لخمس خلون من شعبان وقيل يوم الثالث من شعبان

وكان بين ميلاده وميلاد الحسن ستة اشهر لا غير وقيل وعشرا وقبض عليه السلم
بكربلا قتيلا يوم الاثنين وقيل يوم الجمعة في عاشر المحرم قبل الزوال سنة احدى
وستين من الهجرة وله ثمان وخمسون سنة وقيل سبع وخمسون وخمسة اشهر
ودفن بكربلا رحمة الله عليه وبركاته تاريخ ولادة علي بن الحسين زين العابدين
عليه السلم ووفاته ولد الامام ابو محمد علي بن الحسين ع بالمدينة يوم الاحد
خامس شعبان سنة ثمان وثلثين او سبع او ست وثلثين من الهجرة وقيل في
النصف من شهر جمادي الاخرة وقيل تاسع شهر شعبان وقبض بالمدينة يوم السبت
ثاني عشر المحرم سنة خمس وتسعين وله سبع وخمسون سنة وامه يقال له شاه زنان
وقيل شهر بانويه بنت يزدجرد بن شهريار وكان يزدجرد اخر ملك من الفرس
ودفن بالبقيع مع عمه عليهما السلم تاريخ ولادة الامام ابي جعفر محمد بن علي ع
ووفاته ولد محمد بن علي باقر العلم بالمدينة يوم الاثنين ثالث شهر صفر سنة اربع عشرة
سبع وخمسين وقيل غرة شهر رجب وقبض سنة اربع عشرة ومائة وكان سنه سبعا
وخمسين سنة وامه ام عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي ع ودفن بالمدينة في البقيع
مع ابيه عليهم السلم تاريخ ولادة الامام جعفر بن محمد ع ووفاته ولد الامام جعفر بن
محمد عليه السلم بالمدينة سنة ثلث وثمانين من الهجرة وقبض في المدينة في شوال وقيل
في منتصف رجب يوم الاثنين سنة ثمان واربعين ومائة وله يومئذ خمس وستون
سنة وامه ام فروه ودفن مع ابيه وجده في البقيع عليهم السلم تاريخ ولادة الامام

موسى عليه السلام ووفاته ولد الامام ابو ابراهيم موسى بن جعفر عليه السلام بالابواء وهي
بين مكة والمدينة سنة ثمان وعشرين ومائة من الهجرة وقيل تسع وعشرين ومائة
من الهجرة في يوم الاحد سابع شهر صفر وقبض سما ببغداد في حبس السندي بن
شاهك لست بقين من رجب سنة ثلث وثمانين ومائة ولد اربع وخمسون او خمس
وخمسون سنة ودفن ببغداد في مقابر قريش وامه ام ولد يسمى حميدة البربرية
رحمة الله عليه وسلامه تاريخ ولادة علي بن موسى ووفاته ولد الامام علي بن
موسى عليه السلام بالمدينة سنة ثمان واربعين ومائة من الهجرة وقبض بارض
طوس من ارض خراسان سابع شهر رمضان وقيل الثالث والعشرين
من ذي القعدة وقيل في اخر شهر صفر سنة ثلث ومائتين وهو ابن خمس
وخمسين سنة وامه ام ولد يقال لها ام البنين رحمة الله عليه وسلامه تاريخ
ولادة الامام الجواد محمد بن علي عم ووفاته ولد الامام محمد بن علي عم بالمدينة
في شهر رمضان في سابع عشر او خامس عشر او تاسع عشر على خلاف فيه سنة
خمس وتسعين ومائة من الهجرة وقيل كان المولد في عاشر شهر رجب وقبض ببغداد
في اخر ذي القعدة وقيل حادي عشر من ذي القعدة سنة عشرين ومائتين وهو
ابن خمس وعشرين سنة وشهرين ودفن ببغداد مع جده عم بمقابر قريش وامه
الخيزران ام ولد كانت من اهل بيت مارية القبطية ام ابراهيم ابن النبي ص
وقيل اسمها سبيكة بوسه ويقال دره ولكن سماها الرضا عم خيزران تاريخ

ولادة علي بن محمد الهادي عم ووفاته ولد الامام علي بن محمد بن علي عليهم السلام
بالمدينة للنصف من ذي الحجة سنة عشرة ومائتين من الهجرة وقيل في السابع
من الشهر وروي مولده في خامس رجب سنة اربع عشرة ومائتين وقبض
بسر من راى يوم الاثنين ثالث رجب اربع وخمسين ومائتين ولد احدى
واربعون سنة وقيل وستة اشهر وامه ام ولد يقال لها سمانة رحمها الله
تعالى تاريخ ولادة الحسن بن علي الهادي عليه السلام ووفاته ولد الامام الحسن بن
علي العسكري عم بالمدينة في ربيع الاخر من سنة اثنتين وثلثين ومائتين وقبض
بسر من راى وقيل يوم الجمعة ثامن شهر ربيع الاول وروي لثمان خلون منه
سنة ست وستين ومائتين وروي يوم الجمعة لثلث عشرة خلت من المحرم ودفن
لجانب ابيه وامه ام ولد يقال لها حديثة رحمها الله تاريخ ولادة الحجة
بن الحسن عم ولد الخلف المهدي صلوات الله عليه يوم الجمعة لثمان خلون من وسلامه عم
شعبان سنة ست وخمسين ومائتين وامه ام ولد ووكيله عثمان بن سعيد فلما مات
عثمان اوصى لابي جعفر محمد بن عثمان واوصى ابو جعفر لابي القاسم الحسين بن
روح واوصى ابو القاسم لابي الحسن علي بن محمد السمري رضي الله عنهم فلما حضر
السمري الوفاة سئل ان يوصي فقال لله امر هو بالغه فالغيبة الثانية قد
وقعت بعد السمري كذا روي عن الصدوق في اكمال الدين واتمام النعمة
وقيل مولده النصف من شعبان سنة خمس وخمسين ومائتين وروي ليلة الجمعة

من شهر رمضان سنة اربع وخمسين ومائتين للهجرة وكان سنة عليه السلام عند
وفات ابيه ع خمس سنين اتاه الله سبحانه وتعالى الحكم كما اتاه يحيى صبيا يظهر
بكره ويملأ الله بظهوره الارض عدلا وقسطا كما ملئت جورا وظلما رزقنا الله
تعالى ادراكه والشهادة بين يديه صلوات الله وسلامه عليه ثم اعلم ان الشيعة
اي القائلين بان امير المومنين عليه السلام خليفة لخاتم النبيين بغير واسطة
قد صاروا فرقا الفرقة الاولى الزيدية وهم القائلون بالامامة لعلي بن الحسين ع
ثم من بعده ابنه زيد بن علي بن الحسين وانما سموا بذلك لانهم فرق ثلثة الجارودية وهم المنسوبون
لابي زياد بن المنذر ابي الجارود الهمداني وهم القائلون بالنص الجلي على علي ع
وكفر من انكره ولكل من خرج من اولاد الحسن والحسين عليهما السلم وكان شجاعا عالما
هو امام والسليمانية وهم المنسوبون لسليمان بن جرير وهم القائلون بالنص
الخفي على علي عليه السلم ولذا لم يكفروا الشيخين بل قالوا بخطائهما وكفر عثمان والتبرية
بالضم وهم المنسوبون لكثير النوا وهم كالسليمانية في الاعتقاد الا في كفر عثمان
فانهم لم يكفروا بل سكتوا عنه الفرقة الثانية الفطحية وهم القائلون بالامامة
لابي جعفر محمد الصادق عليه السلم ثم قالوا بامامة ابنه عبد الله الافطح قيل سمي
بذلك لانه كان افطح الرجلين وقيل نسبوا الى رئيس لهم من اهل الكوفة يقال
له عبد الله بن فطيح والذين قالوا بامامة عبد الله ما نقل عن جماعة من مشايخ العصابة وفقهائها
يقول الامامة في الاكبر من ولد الامام ثم منهم من رجع عن القول بامامة لما امتحنه بمسائل

من الحلال والحرام ولم يكن عنده فيها جواب ولما ظهر منه من الاشياء التي لا ينبغي ان
تظهر من الامام ثم ان عبد الله توفي بعد ابيه بسبعين يوما ثم مات فرجع الباقون الا شاذ
منهم عن القول بامامة لعلي القول بامامة موسى ع ورجعوا الى الخبر المروي في
الامامة لا يكون فرد الا خوين بعد الحسن والحسين ع وفي الخبر عن ابي عبد الله ع
انه قال لموسى يا بني لي اخاك سيجلس مجلسي ويدعي الامامة بعدي فلا تنازعه
بكلمة فانه اول اهل بيتي لحوقا بي الفرقة الثالثة الكيسانية وهم القائلون بامامة علي
والحسن والحسين ومحمد بن الحنفية وقالوا انه حي الفرقة الرابعة الناووسية وهم
القائلون بامامة علي عليه السلم الى الصادق عليه السلم ويقفون فيقال سموا بذلك لان شابا
لرجل يقال له ناووس وقيل نسبوا الى قرية ناووس وقالوا لانه الصادق عليه السلم لا يموت
ولن يموت حتى يظهر فيظهر امره وهو القايم المهدي وحكي عن ابي حامد المروزي
انهم زعموا ان عليا عليه السلم مات وستشق الارض عنه قبل يوم القيمة فيملأ العالم
عدلا الفرقة الخامسة الاسماعيلية وهم القائلون بامامة الائمة عليهم السلم الى الصادق
ع ثم ابنه اسمعيل وربما لقبوهم بالسبعية والملاحدة الفرقة السادسة الواقفة
وهم الواقفون على موسى بن جعفر ع القائلون بانه حي لم يمت الفرقة السابعة
الامامية والاثنى عشرية وهم القائلون بامامة الائمة عليهم السلم الى القائم ع واما باقي الفرق
كالمفوضة القائلة لان الله تعالى خلق محمدا صلى الله عليه وآله وفوض اليه خلق الدنيا فهو
الخلاق لما فيها وقيل فوض ذلك على عليه السلم وكالمرجئة وهم فرقة يعتقدون

انه لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة سموا بذلك لاعتقادهم
لان الله تعالى ارجا لعذبهم على المعاصي اى اخره عنهم وكالغلاة القائلين
بان عليا عليه السلام الله الخلق وكالمجسمة من الغلاة وهم العائلون بان سلمان
الفارسي والمقداد وابا ذر وعمرو بن امية الضمري هم الموكلون بمصالح العالم
مرجئة على عليه السلام وهو برئ تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهؤلاء وكونهم ليسوا
من فرق الشيعة فرش فائدة في بيان حصر احاديث كتبنا المشهورة الفقيه
والاستبصار والكافي على ما ذكره بعض الاعلام اما الفقيه فيشتمل على اربعة
مجلدات تشتمل على ستمائة وستة وستين بابا المجلد الاول منها يشتمل على
سبع وثمانين بابا والثاني على مائتين وثمانية وعشرين بابا والثالث على ثمان
وسبعين بابا والرابع على مائة وثلث وسبعين بابا فجميع ما في المجلد الاول
حصر الف وستمائة وسبع وثلثين حديثا وجميع ما في الثاني حصر الف وستمائة
وسبع وثلثين حديثا وجميع ما في الثالث حصر الف وثمانمائة وخمسة احاديث
وجميع ما في الرابع حصر بتسعمائة وثلثة احاديث وجميع مسانيد الاول سبعمائة
وسبعة وسبعون حديثا ومراسيله واحد واربعون وثمانمائة حديث ومسانيد
الثاني الف واربعة وستون حديثا ومراسيله ثلثة وسبعون وخمسمائة حديث
ومسانيد الثالث الف ومائتان وخمسة وتسعون حديثا ومراسيله خمسمائة
وعشرة احاديث ومسانيد الرابع سبعة وسبعون وسبعمائة ومراسيله مائة

وثمانية عشر م

وستة وعشرون حديثا فجميع الاحاديث المسندة ثلثة الاف وتسعمائة وثلثة
عشر حديثا والمراسيل الفان وخمسون حديثا واما الاستبصار فهو مجزئ
ثلثة اجزاء الجزء الاول والثاني يشتملان على ما يتعلق بالعبادات والثالث
متعلق بغير ما من ابواب الفقه والاول يشتمل على ثلثمائة باب يتضمن جميعها الفا
وثمانمائة وتسعة وتسعين حديثا والثاني يشتمل على مائتين وسبعة عشر بابا
يتضمن الفا ومائة وسبعة وسبعين حديثا والثالث يشتمل على ثلثمائة وثمانية
وتسعين بابا يشتمل جميعها على الفين واربعمائة وخمسة وخمسين حديثا فالكتاب
الكتاب بتسعمائة وخمسة وعشرون بابا يشتمل على خمسة الاف وخمسمائة واحد
عشر حديثا كذا حصرها الشيخ فرزاد اخر الاستبصار للتتبع فيها زيادة او نقصان
واما الكافي فجميع احاديثه حصرت وسبعة عشر الفا ومائة وتسعة وتسعين حديثا
الصحيح منها ما صطلاح حر تاخر خمسة الاف واثنان وسبعون حديثا والحسن مائة
واربعة واربعون حديثا والموثق مائة حديث والف حديث وثمانية عشر حديثا
والقوي منها اثنان وثلثمائة والضعيف منها اربعة وتسعة الاف وخمسة
وثمانون حديثا وانا اعلم واما التهذيب فلم اطلع على حصر احاديثه والاشتغال
بحصرها ليس من المهمات فائدة في بيان تاريخ وفات بعض المشايخ من
المحدثين المتقدمين تاريخ وفات ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني رحمه
في ثمانية وثلثمائة من الهجرة النبوية وقيل سنة تسعة وعشرين وثلثمائة تاريخ

وفاة حجة الاسلام محمد بن بابويه رحمه الله في سنة ثلثمائة و واحد و ثمانين من الهجرة
تاريخ وفاة الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان رحمه الله في سنة اربعمائة و ثلث
عشر من الهجرة تاريخ وفات شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله في سنة
اربعمائة و ستين هجرية و قيل سنة ثمان و خمسين و اربعمائة و دفن بالمشهد الغروي
في داره و لما قدم العراق كان عمره ثلثا و عشرين سنة و عمر سيدنا المرتضى رحمه
اذ ذاك ثلثة و خمسون سنة و كانا معاصرين في العراق مدة ثمان و عشرين سنة
و بقي الشيخ بعد السيد رحمه الله اربعا و عشرين سنة رحمة الله عليهما تاريخ وفات
سيدنا المرتضى رحمه الله في سنة ستة و عشرين و اربعمائة هجرية تاريخ وفات الرضي في سنة
ستة و اربعمائة فيكون قبل وفات السيد المرتضى بعشرين سنة تاريخ وفات
علي بن الحسين بن بابويه في سنة تسعة و عشرين و ثلثمائة هجرية تاريخ وفات
جعفر بن محمد بن قولويه في سنة تسعة و ستين و ثلثمائة
هجرية تاريخ وفات محمد بن الحسن الوليد رحمه الله في سنة ثلث و اربعين و ثلثمائة
هجرية تاريخ وفات النجاشي صاحب الرجال قبل الشيخ الطوسي بعشر سنين
فيكون في سنة اربعمائة و خمسين **فائدة** في بيان من روى الشيخان عنهم من
المشايخ فمن مشايخ الشيخ المفيد رحمه الله محمد بن احمد بن داود شيخ الطائفة
و فقيههم و جعفر بن محمد بن قولويه الثقة و ابو عبد الله الحسين بن علي بن شيبان
القزويني و محمد بن علي بن الحسين بن بابويه و الحسن بن حمزة العلوي الجليل الفقيه

و احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد و محمد بن الحسين بن سفيان و من مشايخ الطوسي
رحمه الله محمد بن محمد بن النعمان الملقب بالمفيد الثقة و احمد بن عبدون المعروف
بابن الحاشر و الحسين بن عبد الله الغضائري و ابو الحسين بن ابي جيد القمي
الذي كثرت رواية الشيخ عنه و احمد بن محمد بن موسى المعروف بابن الصلت
فائدة في ذكر اجماعة الذين استثناهم ابن الوليد محمد بن الحسن على ما حكاه
النجاشي فقد ترجم محمد بن احمد بن يحيى الاشعري حيث قال و كان محمد بن الحسن
يستثني من روايته محمد بن احمد بن يحيى ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني و ما رواه
عن رجل او يقول بعض اصحابنا او عن محمد بن يحيى المعاذي او عن ابي عبد الله
الرازي الحاموراني او عن ابي عبد الله السياري او عن يوسف بن السخت
او عن وهب بن منبه او عن ابي علي النيسابوري او عن ابي يحيى الواسطي
او عن محمد بن علي ابي سمينة او يقول في حديث او كتاب و لم اروه او عن
سهل بن زياد الادمي او عن محمد بن عيسى بن عبيد باسناد منقطع او
عن احمد بن هلال او محمد بن علي الهمداني او عبد الله بن محمد الشامي او عبيد الله
بن احمد الرازي او احمد بن الحسين بن سعيد او احمد بن بشير الدقاق او عن محمد بن
هرون او عن معوية بن معروف او عن محمد بن عبد الله بن مهران او ما وجد
به الحسن بن الحسين اللؤلؤي و ما رويه عن جعفر بن محمد بن مالك او يوسف
بن الحارث او عبد الله بن محمد الدمشقي قال ابو العباس بن نوح و قد اصاب

شيخنا ابو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك الا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا
ادري ما رأيه فيه لانه كان على ظاهر العدالة والثقة انتهى كلام النجاشي قدس
محمد بن علي بن بابويه فيما استثناه على الجماعة المذكورين الهيثم بن عدي وجعفر
بن محمد الكوفي وقال الشيخ في الفهرست حكاية عنه قال محمد بن علي بن الحسين
سمعت محمد بن الحسن بن الوليد يقول كتب يونس بن عبد الرحمن التي يرويها
كلها صحيحة يعتمد عليها الا ما ينفرد به محمد بن عيسى عن يونس ولم يروه غيره فانه
لا يعتمد عليه ولا يفتى به انتهى **فائدة** في تفسير العدد الواردة في اول اسانيد الاخبار
وهي انواع منها عدة احمد بن محمد بن عيسى والمراد بهم محمد بن يحيى وعلي بن موسى الكمنداني
وداود بن كورة واحمد بن ادريس وعلي بن ابراهيم بن هاشم ومنها عدة احمد بن محمد
خالد البرقي والمراد بهم علي بن ابراهيم وعلي بن محمد بن عبد الله بن اذينة واحمد بن
عبد الله بن امية وعلي بن الحسين ومنها عدة الحسين بن عبيد الله والمراد بهم
ابو غالب احمد بن محمد الزراري وابو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه وابو محمد هرون
بن موسى التلعكبري وابو عبد الله بن ابي رافع الصيمري وابو المفضل الشيباني
محمد بن عبد الله بن محمد ومنها عدة سهل بن زياد والمراد بهم علي بن محمد بن علان
ومحمد بن ابي عبد الله ومحمد بن الحسن ومحمد بن عقيل الكليني هذا ما ظفرنا به من
تفسير العدد والاولى منها والثانية صحيحتان لاشتمالهما على من وثق برجال الرواية وكذلك
الثالثة واما الرابعة فقد ذكر في رجالها محمد بن ابي عبد الله وقد نقل عن النجاشي

انه محمد بن جعفر بن عون الاسدي الثقة فان صح النقل صحت العدة والا فلا
فائدة فيما شرط للراوي في تحمل الرواية على ما هو المقرر بين الفقهاء والمحدثين
والعلماء من الاصوليين وانحاء التحمل فمنها سبعة احدها السماع من
الشيخ اما بلا خط فحفظه او بقراءة في كتابه وهو اعلى مراتب التحمل ومنها
حتى القراءة على الشيخ على المشهور وهو بعبارات الرواية عن الصادق عليه السلام
في الخبر الصحيح عن ابن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد ومحمد بن الحسين
عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان حيث سأله الحبشي القوم فيسمعون مني
حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم فاذا له حديثا وخر وسط حديثا
وخر آخره حديثا والامر بهما دون غيرها يقتضي علو المرتبة ولما ذكر خبر الشيخ
اعرف بوجوه ضبط الخبر خبر غيره ولما فاته خبر المماثلة لتحديث النبي صلى الله عليه وآله
عليهم السلام اصحابهم اذا تقرر هذا فاعلم ان الراوي سماعا لو اراد التحديث بما سمعه
من شيخه قال سمعت شيخي او حدثني والاول اولى عندهم لكونها نصا في السماع
بخلاف الثانية لاحتمالها الاجازة والتدليس وقيل العكس لاحتمال الثاني فهم
وعدها في الاولى دون الثانية وضعف هذا الوجه غير خفي ثم خبر بعد سمعت
اخبرني وانبأني ثم خبر بعد ذلك قال كذا وهو في مراتب السماع منهم
لما احتملته خبر ثبوت الواسطة دون غيرها ومنها القراءة على الشيخ وهي
التي عليها المدار في هذه الاعصار ويقال لها العرض وكونها كالسماع

او اعلامه او دون خلاف اشهر الثالث فيقول القارئ عند ارادة
التحديث بها قرأت علي فلان او قرئ عليه وانا اسمع او حدثنا واخبرنا
مقيدين بالقراءة عليه او مطلقين وثالثها الاجازة والعبارة عنها
من الخبر هكذا اجزت لك كل صحيح او يصح عندك من مسموعاتي ونحو ذلك وعند
ارادة التحديث بها من المجاز له لاحد فيقول ح اجزت لك ما اجزه رواية
ونحوه مما يودي مؤداه ورابعها المناولة وهي والعرف لم يعطي الشيخ اصله قائلا
للمعطى هذا سماعي من فلان مستقرا على ذلك او مع قوله اروه عني او اجزت
لك روايته ونحو ذلك وح فالرواية بها مع الضميمة متفق على جوازها حتى ساوى
بعضهم بينها وبين السماع فوق الرتبة وبدون الضميمة خلاف الاقرب لحصول
العلم بان ما ناوله مروي له مع كونه مشعرا بالاذن في الرواية فيما روى والكاوري
رواية الكتبة والحديث باسناده لا احمد بن عمر الحلال قال قلت لابي الحسن الرضا
عليه السلام الرجل من اصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول اروه عني يجوز لي ان اروه عنه
قال فقال اذا علمت انه كتابه له فاروه عنه فانما اراد المتحمل التحديث بها
فالعبارة عنها حدثني فلان او اجزه في مناولة ونحوها الكتابة من الشيخ وهي
ان يكتب مروياته بخطه او ياذن فيها لمن نسخ برلغايب او حاضر مستقرا عليه او مع
قوله اجزت لك ما كتبت به اليك ونحوه وهي اولى مع ارادة التحديث بها كان
الراوي يقول كتب الي فلان او حدثنا فلان مكاتبة ونحو ذلك وفي الاطلاق

كلام والاحتياط واضح وساوبها الاعلام من الشيخ بان هذا الكتاب روايته
او سماعه من شيخه واختلف في جواز الرواية به على اقوال اشهرها جواز الرواية بذلك
الاعلام وهو جيد ولو اوصى الشيخ بكتابه من مروياته لشخص فهو جواز الرواية بمجرد
ذلك وعدمه قولان اصحهما فيما بينهم المنع بعد ذلك عن الاذن وربما قيل
بجوازه لما فيه من الاشعار بالاذن وسابعها الوجادة بالكسر وهي والعرف
ان يجد كتاب او حديث رواه انسان بخطه وليس للواجد منه اجازة ولا نحوها
والعبارة عن ذلك وجدت بخط فلان كذا ونحوها والخبر كما قيل منقطع مرسل
واختلفوا في جواز العمل بها لو كانت حاوثق بها كما اتفقوا على منع الرواية
بها فائدة قال صاحب المنتقى رحمه الله ينبغي لنا ان نعلم ان حال المشايخ الثلثة
في ذكر الاسانيد مختلف فالشيخ ابو جعفر الكليني يذكر اسناد الحديث بتمامه او يحيل
في اوله على اسناد سابق قريب والصدوق يترك اكثر السند ومحل رواية
الخبر ويذكر الطرق المتروكة في اواخر الكتاب متصلة والشيخ ابو جعفر الطوسي يذكر تمام
الاسناد تارة ويترك اكثره اخرى وربما يترك الاقل وابقى الاكثر واهمال الراوي
يسمون تركا اوايل الاسانيد تعليقا ثم انه ذكر في اخر التهذيب بعبارة وصحة
وفي الاستبصار بتاويه مختلة يشهد معه الاعتبار بالتجاوز المراد وهو لكل حديث
تركا اول اسناده وابتداء فرقاته باسم الرجل الذي اخذ الحديث من اصله او من
جملة من الطرق للكتب والاصول واحال الاستيفاء على فهرسته ولم يراع

فرايجة التي ذكرناها هو الصحيح الواضح بل اورد الطرق العالية كيف كانت روما
للاختصار اقول التحقيق عندي انه اثر العالية على الصحيح لان الاصول
والمصنفات متواترة عن مؤلفيها كما توارث عندنا الكتب الاربعة عن مصنفيها
ولكونها متواترة لم يوقف المعدلون جماعة من مشايخ الاجازة ولم يكونوا على
ظاهر العدالة كاحمد بن محمد بن يحيى العطار واحمد بن الحسن بن الوليد والحسين بن
الحسن بن ابان ومع كونها متواترة ذكروا لها الاسناد تيمنا وتبركا وحذرا من
ان يتهموا بان احاديثهم مرسلة ومحافظة على التواتر فايدة في ذكر طريقنا الى الشيخ
رحمهم الله تعالى ولكتبهم الاربعة المتواترة التي مدحتها بهذين الرباعيين اللطيفتين

دين را كتب اربعه چون جان شمر ✻ اين چار چهار ركن ايمان باشد ✻
هنگام جهاد نفس اين چار كتاب ✻ چار اينه صاحب عرفان باشد ✻
وايضا اراكه تا غلط رود عادت دوست ✻ روكن زهير كز منزل رحمت اوست ✻
ميخوان كتب اربعه كزو زهر بسط ✻ راهيست كه رهبر و دتا در درست ✻

قد روت هذه الكتب الشريفة الرفيعة اجازة عن السيد الجليل النبيل الفاضل الكامل
العالم العامل العلامة الفهامة العلوي الحسني الرضي السيد نور الدين بن السيد على
العاملي حاملها الله بفضله من اخويه امامي الفضل والتحقيق اعني السيد العالم الاوحد
شمس الدين محمد بن السيد على مؤلف المدارك في شرح الشرايع والفاضل العلامة
جمال الدين حسن مصنف كتاب المعالم ولد المحقق الشيخ زين الدين وهما رويناها

عن شيخهما الجليل السيد علي بن ابي الحسن والد السيد محمد والسيد نور الدين
رحمهم الله عن الشيخ زين الدين المذكور عن شيخه الفاضل علي بن عبد العالي
الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي
بن الشيخ شهيد محمد بن مكي عن والده عن الشيخ فخر الدين محمد بن العلامة
جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي المطهر عن والده عن شيخه المحقق
نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد عن السيد شمس الدين ابي علي حماد
بن محمد الموسوي عن الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي نزيل مهد الوحي
ودار هجرة رسول الله صلعم عن الشيخ عماد الدين محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ
ابي علي الحسن بن ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي مولف التهذيب والاستبصار عن والده
عن الشيخ ابي عبد الله المفيد عن ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه النقيه القمي عن محمد بن
يعقوب الكليني مولف الكافي والشيخ المفيد يروي عن محمد بن علي بن بابويه مولف
من لا يحضره الفقيه وقد يكون الواسطة بين الطوسي وابن بابويه ابا عبد الله الحسين بن
عبيد الله الغضايري وقد يكون غيرهما كما هو مقرر في محله ومستوفى في بابه وروينا
اجازة وبعضها قراءة عن الشيخ الفاضل العالم العامل التقي محمد بن الشيخ الفاضل
التقي حارس بن عباس قدس الله روحهما عن ابيه عن الشيخ الجليل عبد النبي بن سعد الجزائري
عن شيخه الجليل السيد محمد بن السيد علي عن والده عن الشيخ الجليل النبيل الشهيد
الثاني زين الدين علي الله درجته عن شيخه المرحوم المبرور علي بن العالي الميسي

٣٩٤١

وعن الشيخ محمد بن جابر المذكور عن السيد الجليل النبيل الفاضل العالم العامل
شرف الدين علي الفارسي الشولستاني المقيم في المشهد المقدس الغروي
رحمه الله عن شيخه الفاضل التقي السيد فيض الله عن شيخه الجليل الشيخ
حسن بن ابي الحسن الشهيد الثاني عن الشيخ علي بن عبد العالي الميسي
وعن الشيخ محمد بن جابر المذكور عن السيد شرف الدين المذكور عن مولاه
الاسترابادي الرجائي عن الشيخ ابراهيم بن الشيخ علي بن عبد العالي الميسي
عن والده المذكور ح وعن الشيخ محمد المذكور ايضا عن الشيخ الجليل النبيل
بهاء الملة والدين محمد العاملي عن والده الشيخ الجليل الحسين ابن عبد الصمد
الحارثي عن الشهيد الثاني عن الشيخ عبد العالي الميسي وهو روى عن الشيخ
المذكور في السند الاول لمؤلفي الكتب الاربعة تم المطلب الثالث

على يد المفتقر الى رحمة الله الواحد الاحد
القصد ابن حاجي محمد ابراهيم حاجي ميرزا محمد
غفر الله ذنوبهما وستر عيوبهما بمحمد واله
بيت محمد في شهر محرم الحرام من شهور سنه
سبع وستين بعد الالف
من الهجرة النبوية على آله
الف الف تحية

سبعي الخطوط الثلاثة من هذا السنة ١٠٦٧ وكاتبه فراته ابو رميم

بسم الله الرحمن الرحیم

حامداً شاکراً مصلیاً سائلاً الی

جزوی نفیس کہ دو ورق زیادہ

۳۹۵